This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 818,466

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1884.

Presented to the University of Michigan.

B
38
.M6

G. S. Morris

6345 1

Platons Theätet

mit spezieller Beziehung auf den Kommentar von Dr. H. SCHMIDT in Fleckeisens Jahrbüchern für classische Philologie — neunter und zwölfter Supplementband — so wie auf Kartesius Meditationen und Kants Kritik der reinen Vernunft als Grundlage einer richtigen Erkenntnisslehre

bearbeitet von

Dr. Friedr. Michelis

Professor.

Freiburg i. B. 1881.

Adolf Kiepert, Hofbuchhändler.

FREIBURG in BADEN.
Universitäts-Buchdruckerei von H. M. Poppen & Sohn.
1881.

Inhalt.

	Seite.
I. Standpunkt und Ziel	1— 9
II. Zeit der Abfassung des Theätet	9—17
III. Umrahmung, Personen und Disposition des Dialoges	17—27
IV. Fragestellung	27—41
V. Erster Haupttheil. Wissen ist nicht zu erklären als Wahrnehmung	41—85
VI. Zweiter Haupttheil. Wissen ist nicht zu erklären als (richtige) Vorstellung oder Meinung	85—101
VII. Dritter Haupttheil. Wissen ist nicht zu erklären als richtige Vorstellung mit Erklärung oder Definition	101—110
VIII. Apologie der gegebenen Erklärung des Theätet	110—125
IX. Vom Theätet bis zu Kartesius	125—143
X. Von Kartesius bis Kant	143—178
XI. Die Gegenwart	178—217
XII. Schluss	217—220

I. Standpunkt und Ziel.

Nach Trendelenburgs geschichtlich begründetem Urtheile haben wir eine wahrhafte Erneuerung der Philosophie in ihrer Grundlage, der Erkenntnisslehre, nur zu erwarten von einer kritisch vergleichenden Bearbeitung des platonischen Theätet, der Meditationen des Kartesius und der Kritik der reinen Vernunft von Kant. Es sind das die drei Punkte, an denen sich das menschliche Bewusstsein im Fortgange seiner geschichtlichen Entwicklung in der Philosophie zur klaren Fassung der Frage nach der Wahrheit seiner Erkenntniss gesammelt hat. Indem die vorliegende nicht sehr umfangreiche Schrift es unternimmt, diese von der Geschichte gestellte Forderung zu erfüllen, soll vor allem zunächst die Darlegung der Verhältnisse, unter denen sie erscheint, die Rechtfertigung eines so hoch greifenden Anspruches zu geben suchen.

Die philosophisch absolut maassgebende Bedeutung, welche für mich Platon als der einzige wahre Schüler des Sokrates gewonnen hat, lehnte sich von Anfang an an das Verständniss des Theätet, als desjenigen Dialoges, in welchem Platon den bewussten Uebergang von dem sokratischen Standpunkte zu seiner selbständigen Stellung im Denken und in der Erkenntnisslehre bezeugt hat. Es traf aber mein Unternehmen, die Philosophie Platons in ihrem Zusammenhange mit der geoffenbarten Wahrheit zu begreifen, gerade in dem Verständnisse des Theätet mit den platonischen Studien von Bonitz und der Athetese des Parmenides durch Ueberweg zusammen, den beiden Leistungen, welche den Anfang der neuen kritischen Bewegung auf dem platonischen Gebiete bezeichnen, über Steinhard, Susemihl, Munk, Zeller hinaus, welche die durch Hermanns geschichtlichen Einspruch gegen Schleiermachers doktrinäre Auffassung erregte Frage in einer mehr oder weniger ungenügenden Weise abgeschlossen hatten.

Dieses Zusammentreffen war für mich ein sehr bedeutungsvolles. Während ich in den kritischen Bemerkungen, mit denen Bonitz allen bisherigen Leistungen im Verständnisse namentlich des Theätet entgegentrat, die volle Uebereinstimmung mit meiner unabhängig von Bonitz vollendeten Analyse konstatiren konnte — namentlich was den ersten Theil des Dialoges angeht, da im zweiten und dritten mir auch Bonitz viel weniger genügte — fand ich zugleich in meinem Verständnisse des Theätet und der mit diesem zusammenhängenden dialektischen Reihe, dem Sophistes, dem Politikos und dem fehlenden Philosophos, die nicht allein stichhaltige und genügende, sondern den Keim einer kritisch revidirten Auffassung der ganzen Entwicklung, wie Platons so der von ihm abhängigen Philosophie überhaupt, enthaltende Ueberwindung der negativen Kritik, welche Ueberweg durch seine Athetese des Parmenides eingeleitet oder vielmehr nach Asts Vorgange erneuert hatte.

Im nicht erschienenen Philosophos Platons, um bei diesem wichtigsten Punkte einen Augenblick zu verweilen, handelt es sich um die Thatsache, dass Platon den Dialog, den er als das Ziel seiner originalen dialektischen Denkbewegung ins Auge gefasst hatte, nicht geliefert hat, weil er den in Aussicht genommenen Standpunkt nicht erreichte. Die Thatsache des nicht gelieferten Philosophos ist das Zeugniss des Bruches, der in dem originalen Prozesse des platonischen Denkens vorgegangen ist und durch den erst die Ideenlehre und die ganze wirkliche Ausgestaltung der platonischen Philosophie verständlich wird. Dass aber dieser erste Versuch des systematischen Denkens eine solche durchgreifende Bedeutung gewonnen hat und gewinnen konnte, dass er nicht allein die ganze nachfolgende Entwicklung der Philosophie bis auf diesen Augenblick hin bestimmte, sondern auch für die wissenschaftliche und dogmatische Ausgestaltung der christlichen Offenbarung maassgebend wurde, das findet seine Erklärung darin, dass er das menschliche Bewusstsein und Denken in seiner allgemein gültigen Form, der Sprache, und desshalb in seinem Centralpunkte in Gott erfasste, worin, wenn auch nicht sofort die Wahrheit selbst, so doch die Höhe erreicht war, auf der das menschliche Denken stehen muss, um der Wahrheit mächtig werden zu können und unter die es als wissenschaftliches Denken nie mehr heruntersinken konnte. Daraus erklärt sich denn auch, dass diese Ent-

wicklung, wenn sie in ihrer ursprünglichen Tiefe nicht wieder erfasst wurde, zu der Form der Kritik umschlagen musste, in der wir sie gegenwärtig sehen. Der naturwissenschaftliche Realismus, ein anständigerer Name für den Materialismus, der von der exakten Beobachtung des Einzelnen getragen diese wieder auf die Geschichte und die Sprachforschung (Philologie) überträgt, ist ja doch nichts anderes, als die Kehrseite des scholastischen Formalismus, dessen Geburtsstätte in der aus dem nur halb verstandenen λόγος entsprungenen Logik liegt. Es erklärt sich insbesondere auch die Form, in der die neueste platonische Kritik sich gestaltet hat, als der nicht verstandene Widerstreit des poetischen und des philosophischen Elements in Platon. Weil man das nicht beachtet hat, was ich meinerseits zur Grundlage meiner Auffassung gemacht habe, dass die Genesis der ächten Philosophie in Sokrates und Platon in der weltgeschichtlichen Thatsache der Umsetzung des sittlichen — äusserlich genommen politischen — Momentes in der hellenischen Entwicklung aus der Form der Poesie in die Form der Philosophie sich vollzieht, desshalb hat man es nicht begriffen, dass das ächt Poetische und das ächt Philosophische in Platon eins ist im Dialektischen und dass daher wohl das Maass des Zusammenseins und der gegenseitigen Durchdrungenheit dieser beiden nur scheinbar widerstreitenden Momente die Signatur des ächten, d. h. des auf seinem Höhepunkte verweilenden platonischen Denkens, keineswegs aber das überwiegende und dann sogar möglicher Weise ungelenke und trockne Heraustreten des formal Logischen schon ein Zeichen der Unächtheit einer Schrift, wenn auch des zu seinem höchsten Ziele erst emporringenden Denkens ist. Man ist sich dessen nicht bewusst geblieben, dass erst im Aristoteles aus dem Poetischen heraus unwillkürlich jene Scheidung des Theoretischen und Praktischen sich vollzogen hat, welche nun seit ihrer Erneuerung in Kant unser ganzes wissenschaftliches Denken in einer zersetzenden Weise beherrscht.

Indem ich dann durch meine äusseren Verhältnisse der genauren Kenntnissnahme der lebhaft sich fortentwickelnden kritischen Bewegung entzogen wurde und nur soviel wusste, dass die von Ueberweg neu angeregte negative Kritik einerseits auf den Sophistes und Politikos, den Kratylos und Philebos sich ausdehnend ins Uebermaass ausschlug, anderseits aber doch von der

Forschung im allgemeinen keine Anerkennung fand, so wurde ich erst durch die grosse Schrift von Peipers, welche die ganze platonische Erkenntnisslehre auf den Theätet zurückzuführen verspricht, ohne auf jene kritische Bewegung irgend welche ernstliche Rücksicht zu nehmen, aus meinem Schlafe geweckt und an das Recht meiner Stellung gemahnt. Die Folge davon war meine Philosophie des Bewusstseins, (Bonn. Neusser 1877) deren eigentlichen Kern die eingehende Kritik der peiperschen Schrift (S. 130—170) bildet. In dieser Rezension ist das ganze peipersche Unternehmen als ein unhaltbarer Versuch, die platonische Erkenntnisslehre ohne Rücksicht auf ihre innere und äussere geschichtliche Entwicklung auf das Maass unserer modernen, physiologisch-psychologischen, also ihrem Wesen nach sensualistischen und materialistischen Denkweise zurückzuführen, im Einzelnen nachgewiesen, und zwar als ein Versuch, in dem das Missverständniss der dialogischen Form und das Unvermögen der neusten Kritik, das Poetische und das Philosophische in Platon in seiner inneren Beziehung zu erkennen, geradezu zur unerhörten ans Sophistische grenzenden Misshandlung des antiken Schriftstellers ausartet, indem Peipers in der naivesten Weise sich das Recht zulegt, zuerst die von Platon im Dialoge wohlüberlegt eingehaltene Anordnung gradezu umzukehren und auf den Kopf zu stellen, und dann zwischen die umgestellten Abschnitte das Resüme seiner eigenen Auffassung so einschiebt, dass man schon einige Aufmerksamkeit anwenden muss, um sich vor der Täuschung zu bewahren, als ob hier wirklich platonische und nicht peipersche Begriffsentwicklung vorläge. Nun ist nach diesem als neuestes und, wie es mit Recht scheinen kann, abschliessendes Resultat der mit solcher intensiver Kraft vor allem auf den platonischen Theätet concentrirten Kritik in den Jahrbüchern für klassische Philologie von Fleckeisen (neunter und zwölfter Supplementband) der exakt vollendete kritische und exegetische Kommentar von Dr. Hermann Schmidt erschienen, welcher alles bis dahin geleistete, auch meine Hauptschrift, die Philosophie Platons in ihrem inneren Zusammenhange mit der geoffenbarten Wahrheit, zwar gewissenhaft berücksichtigt, aber nicht meine Rezension der peiperschen Schrift, die offenbar dem Verfasser noch gar nicht bekannt geworden ist. Hiedurch sehe ich mich in die interessante Lage versetzt, nun gerade durch Konfrontation mit diesem exakt vollendeten Kommentare von

Schmidt die Haltbarkeit meiner Rezension von Peipers und meiner ganzen Auffassung zu prüfen, resp. zu konstatiren; denn ich darf schon hier sagen, dass das Resultat sich auf das befriedigendste für mich gestaltet. Dadurch stellt sich dann die eminente Tragweite dieser kritischen Spezialuntersuchung heraus. Schmidt wirft sich der peiperschen Auffassung, abgesehen von einigen philologisch-kritischen Bemerkungen, im Grossen und Ganzen mit unbedingtem Vertrauen in die Arme. Wenn nun meiner Rezension gemäss die peipersche Auffassung der platonischen Erkenntnisslehre eine bis ans Sophistische streifende, kritisch unhaltbare ist, indem sie auf Grund unserer modernen physiologisch-psychologischen Denklehre die ganze nach meiner Auffassung durch den nicht erschienenen Philosophos den inneren Bruch in sich tragende Entwicklung Platons gewaltthätig und unberechtigt in den Theätet zurückschiebt, so ist diese kritiklose Hingabe eines so exakten philologischen Kritikers an eine so unkritische Prozedur nur dadurch möglich, dass auch Schmidt ebenso wie Peipers in dem Strome dieser modernen physiologisch-psychologischen Denkweise und Erkenntnisslehre sich gehen lässt; dass diese eine solche indifferenzirende Gewalt über das Denken der Gelehrten ausübt, dass sie bei aller Schärfe des Denkens und aller exakten Fülle des Wissens im Einzelnen an die tiefsten inneren Gegensätze wie ohne Empfindung vorübergehen. Dass Schmidt als Philologe von dieser unlogischen philosophischen Indifferenz eigentlich nur gestreift wird, zeigt er durch die Schlussbemerkung des exegetischen Kommentars, wonach er die Entscheidung darüber, ob die Ideenlehre im Theätet bei Platon noch nicht entwickelt oder ob sie aus methodischen Gründen geflissentlich ignorirt sei, von der Zeit der Abfassung des Dialoges abhängig macht. Er würde aber die bei Peipers bis zur Ungeheuerlichkeit gesteigerte Unrichtigkeit und Ungerechtigkeit der geltenden Auffassung mehr empfunden haben, wenn er sich der inneren Gründe derselben mehr bewusst gewesen wäre. — Denn wahrhaft verständlich kann dieser Einfluss des philosophisch sich zersetzenden Denkens auf das ganze Gebiet des Wissens eben erst dadurch werden, dass man diese moderne Erkenntnisslehre und Denkweise, deren nächste geschichtliche Anhaltspunkte die Kritik der reinen Vernunft von Kant und die Meditationen des Kartesius sind, direkt bis auf den Versuch Platons, das Denken in der Sprache, die Vernunft im Logos zu

begründen, als dessen urkundlich vorliegendes Zeugniss ich grade den Theätet verstehe, zurückführt. Wenn es richtig und nachweisbar ist, dass dieser erste aus dem Geiste des Sokrates entsprungene Versuch tiefer angelegt war und das menschliche Bewusstsein energischer in seiner Grundlage erfasste, als die ganze nachfolgende aus ihm hervorgehende Philosophie, so ist es begreiflich, dass diese unter der einseitigen Herrschaft der Formen, die aus jenem ersten Versuche sich entwickelten, ihn selbst noch nicht wahrhaft verstehen konnte, dass sie aber ebendesshalb immer energischer auf diesen Grundversuch wieder zurückgewiesen wurde, und ferner, wie eine Schrift von geringem Umfange, welche diesen Zusammenhang bündig darlegt, ein so hohes Ziel in Anspruch nehmen kann. Selbst die Rücksicht auf die göttliche Offenbarung als den höheren Quell für die ewigen Wahrheiten des menschlichen Bewusstseins kann diese so zu sagen absolute Bedeutung einer richtigen Erklärung des platonischen Theätet nicht beeinträchtigen oder wankend machen, da ja auch die ganze wissenschaftliche Entwicklung der in Christo vollendeten Offenbarung, ja selbst die dogmatische Ausgestaltung mit ihrer ungeheuren Bedeutung, durchaus unter dem Einflusse der platonisch-aristotelischen Philosophie verläuft und ich hätte, wenn ich hier diese Beziehung besonders berücksichtigen wollte, neben Kant und Kartesius noch den Augustinus nennen können, der in seinen philosophisch grundlegenden Schriften (namentlich dem Soliloquium, de Quantitate animae, de Musica, de magistro) zwar nicht direkt auf den Theätet, — denn so genau kennt der Platoniker Augustinus den Platon selbst nicht — aber wohl ganz auf dieselben Fragen, wie sie Platon im Theätet behandelt, wie sie nachher Kartesius und Kant wieder aufnahmen, und wie sie jetzt durch die Psychologie und Physiologie ganz in den Vordergrund gerückt sind, zurückkommt. — Das mag genügen, um das Ziel und den Standpunkt dieser Schrift zu bezeichnen. —

Dass dies Ziel, trotz der der Arbeit nach den Umständen anhaftenden Mangelhaftigkeit einigermaassen erreicht werde, diese Hoffnung ist natürlich das Motiv der Veröffentlichung. Die richtige Antwort auf eine Schrift wie die Erkenntnisslehre Platons von Peipers wäre eine zweite revidirte Ausgabe meiner Hauptschrift; denn einen anderen Weg, die ganze Bedeutung Platons zum Bewusstsein zu bringen, als ich ihn dort betreten habe, kenne ich

auch jetzt nicht und die Zuversicht, dass nur der meine Auffassung stürzen könne, welcher mir in den Analysen der Dialoge in ihrem vollständigen Zusammenhange wesentliche Unrichtigkeiten nachweist, ist durch die bisherige Erfahrung nicht geschwächt worden. Daran ist augenblicklich noch nicht zu denken. Diese kleinere Arbeit aber kann nicht anders als mangelhaft sein, indem einerseits Wiederholungen und anderseits Lücken nicht zu vermeiden sind. Sie gedenkt jedoch, so viel und dies wenige so zu geben, dass dem, der die Wahrheit liebt und den Ernst unserer wissenschaftlichen Lage bedenkt, etwas lesenswerthes geboten ist.

II. Die Frage nach der Zeit der Abfassung des Theätet.

Die Aechtheit des Theätet ist nie in Frage gestellt worden und kann aus inneren und äusseren*) Gründen nicht in Frage gestellt werden. Desto wichtiger für die ganze Auffassung ist die Frage nach der Abfassungszeit. Auch die überschlagende negative Kritik hat zwar nur die spätere Abfassung des Theätet zu beweisen gesucht; aber sie würde damit, wenn sie Recht hätte, wie ich anerkenne, meiner Auffassung den Lebensfaden abgeschnitten haben. Hier ist also eine eingehende Voruntersuchung nöthig.

Der Stand der Untersuchung ist nun dieser. Ein festes äusseres Zeugniss für die Zeit der Abfassung des Theätet haben wir nicht. Durch die direkte Beziehung auf den megarenischen Euklides, die enge Verknüpfung des Dialoges mit dem Tode oder dem Gerichte des Sokrates und durch die ganze Haltung des Dialoges wurde aber die frühere Abfassung desselben am Schlusse des megarensischen Aufenthaltes Platons oder nicht lange nach demselben so nahe gelegt, dass die meisten Erklärer diese annahmen, wobei man dann unter der Schlacht, aus der Theätet verwundet

*) Wir haben für den Theätet nämlich auch ein direktes aristotelisches Zeugniss, welches, wie ich im Plato mordens gezeigt habe, weil es nur in der einen der beiden uns erhaltenen Rezensionen des betreffenden Abschnittes bei Aristoteles sich findet, noch das besondere Interesse bietet, uns die Zufälligkeit des aristotelischen Zeugnisses über Platons Schriften ad oculos zu demonstriren.

und krank nach Athen zurückeilt, das im Jahre 394 bei Korinth zwischen den Athenern und Korinthern gelieferte Treffen versteht. Gegen diese Annahme ist dann schon von Schleiermacher und weiterhin von Ueberweg und Munk aus inneren Gründen Einspruch erhoben worden, weil damals Theätet noch zu jung gewesen sei, als dass der Ausruf Terpisons: Welch ein Mann ist da dem Tode nahe und der Ausspruch des Euklid, dass an ihm die Weissagung des Sokrates, er werde ein berühmter Mann werden, sich erfüllt habe, begründet seien. Man musste desshalb an eine andere viel spätere Schlacht bei Korinth aus dem Jahre 374 denken, womit dann die frühere Abfassung des Dialoges unmöglich wird. Hiemit verbindet man dann den Ruhm, den Theätetos in seinem späteren Leben als Mathematiker und Lehrer der Mathematik erlangt hat, mit dem, wie namentlich Munk hervorhebt, die Darstellung Platons der offenbar den Theätet als einen dem Tode Verfallenen nach Athen zurückeilen lasse, bei jener Annahme der früheren Abfassung schlechthin unvereinbar sei. Jenen Einwürfen aus inneren Gründen hat nun schon Wohlrab richtig die positive Angabe Platons entgegengestellt, dass Terpsion schon mehrere Male den Euklides um die Mittheilung des Gespräches des Sokrates mit dem Theätet habe angehen wollen, aber immer noch nicht dazu gekommen sei, was offenbar auf eine nicht ganz fern liegende Thatsache hinweist, unmöglich aber von einer mehr als zwanzigjährigen Verschiebung verstanden werden kann. Schmidt aber hält sich, ohne auf diesen Punkt einzugehen, an die Kombination der Angaben über den späteren mathematischen Ruhm des Theätet mit der Schilderung von dem nahen Tode desselben bei Platon und tritt also der Annahme der späteren Abfassung mit allen ihren Consequenzen bei, indem er es (Krit. Com, S. 452) als eine psychologische und schriftstellerische Unmöglichkeit erklärt anzunehmen, dass Platon den Terpsion die Prophezeihung des Sokrates, Theätet werde sich noch einen grossen Namen in der Welt machen, so zuversichtlich habe bestätigen lassen, wenn durch seinen lebensgefährlichen Zustand eben sein naher Tod hätte angezeigt sein sollen. Diese Kombination haben wir also genauer zu prüfen.

Was zunächst den späteren Ruhm des Theätet als Mathemaiker angeht, so wissen wir aus Suid. I. 1. S. 1120, dass Theätet später als Lehrer der Mathematik zu Heraclea gelebt hat und nach einem neu aufgefundenen Scholion des Proklos zu Eucl. elm. I.

p. 291 wurde dem Theätet die theilweise Erfindung der dort aufgestellten beiden Fundamentalsätze der Irrationalen zugeschrieben. — *Τοῦτο το θεώρημα*, heisst es dort *Θεαιτήτου ἐστι εὕρημα, καὶ μέμνηται αὐτοῦ Πλάτων ἐν Θεαιτήτῳ, ἀλλ' ἐκεῖ μέν μερικώτερον ἔγκειται, ἐνθαῦτα δὲ καθόλου* — wonach Schmidt doch etwas zu viel sagt, wenn er Platon geradezu die Erfindung jener beiden Fundamentalsätze dem Theätet zuschreiben lässt. Aber wie immer es auch mit dem nachherigen Ruhme des Theätet als Mathematiker bestellt sein mag, das ist gewiss, dass die Kombination dieser Angaben mit den Aussagen Platons im Dialoge eine durchaus unglückliche ist. Denn wollten wir auf Grund dieses späteren Ruhmes den Euklides den Ausspruch in Betreff der Erfüllung der sokratischen Prophezeihung über den nach der Voraussetzung schon damals dem Tode verfallenen Theätet thun lassen, so müssten wir ja auch annehmen, dass Platon den Theätet in seinem späteren Alter aus Heraklea nach Megara habe zurückkehren lassen, eine Unmöglichkeit, die in Verbindung mit der anderen, dass Platon nicht zwanzig Jahre lang den Terpsion hat im Begriffe sein lassen können, den Euklides um die Mittheilung des Gespräches anzugehen, nun wohl den Versuchen auf die Möglichkeit der Annahme einer späteren Abfassung des Dialoges peremtorisch ein Ende gemacht haben wird. Es bleibt aber noch der andere Theil der Arbeit zu leisten, nämlich die Möglichkeit der früheren Abfassung trotz der inneren gegen sie erhobenen Einwürfe, resp. die Unbegründetheit dieser Einwürfe, vollständig nachzuweisen.

Ich spreche nur von der Möglichkeit; denn mehr wird bei dem Mangel jeder historischen Angabe nie zu leisten sein; mehr ist aber auch für die richtige Erklärung des Dialoges nicht nothwendig. Dieser Nachweis führt aber schon ganz ein in meine Kontroverse gegen den ganzen unhaltbaren Stand, in dem die platonische Kritik sich gegenwärtig desshalb noch befindet, weil sie den eigentlichen Maassstab der Kritik, das Verhältniss zwischen dem Poetischen und Philosophischen, oder dem Dramatischen und Dialektischen im Dialoge noch nicht gefunden hat. Ich bemerke zunächst Einiges zur Ergänzung des früher von mir oder Anderen schon Gesagten, um dann auf den in der neuesten Kombination hervorgehobenen Punkt genauer einzugehen. Was zunächst das Alter des Theätet angeht, so darf man sich denselben, wie schon der ganze Inhalt des Gespräches, namentlich auch die Ausführung

über das Wesen der sokratischen Mäeutik anzeigt, trotz seiner so herrlich geschilderten Jugendlichkeit doch nicht eben als einen Knaben denken, und wenn das μειράκιον dazu verleiten könnte, so hat man übersehen, dass er schon beim Gespräche selbst als ἀνήρ bezeichnet wird. Γεννικὸν λέγεις τὸν ἄνδρα sagt Sokr. 144 D. Auch kann man noch die Stelle 155 C. heranziehen, wo vom Theätet gesagt wird, dass er binnen eines Jahres kleiner und grösser sei als Sokrates, was auf die Zeit des schnellsten Wachsthums, beiläufig vom 18—20 Jahre hinweist. Dann heisst ἐλλόγιμος nicht gerade gerühmt im Sinne eines äusseren Ruhmes und dass Platon hier nicht an den späteren Ruhm des Theätet als Mathematiker gedacht hat, beweiset der Umstand, dass seine soeben in der Schlacht bewiesene Tüchtigkeit besonders hervorgehoben wird (142 B). Möglicher Weise hängt selbst die Angabe, dass nicht blos die Wunde, sondern auch die Krankheit ihn nach Hause zurückgetrieben habe, hiemit zusammen; wenn wir nämlich bei diesen genauen Angaben lediglich an platonische Fiktionen, die aber nicht ganz zwecklos sein konnten, und nicht an geschichtliche Daten denken, worüber später genauer.

Wichtiger ist fürs erste, dass die Erklärer, auch Schmidt, das ὡς ἔοικεν in der Aussage Terpsions (142 D) ganz zu übersehen scheinen, welches freilich bei Platon eine sehr geläufige Redensart ist, aber doch nicht ganz ohne Bedeutung sein kann. Was kann es denn für einen Anstand haben, dass Platon dem Terpsion sagen lässt, es scheine sich die Vorhersagung des Sokrates, dass Theätet als einen ausgezeichneten Mann sich bewähren werde, zu erfüllen, als dieser etwa fünf bis sechs oder sieben und zwanzigjährig nach glänzend bewährter Tapferkeit verwundet und krank aus der Schlacht (bei Korinth im Jahre 394) zurückkehrt? Empfindet man nicht vielmehr schon hier, dass es ein arger Lapsus der, ohne das wahre Verständniss Platons erlangt zu haben, blos nach den äusseren Umständen kombinirenden Gelehrsamkeit ist, wenn sie dieses einfache und klare Ergebniss der platonischen Darstellung, dem die ältere Kritik unbefangen sich hingegeben hat, durch die Reflexion auf die zu rücksichtslos herbeigezogenen ausserplatonischen Angaben sich entreissen lässt? —

Doch ich übersehe nicht, dass der Hauptanstoss, der Schmidts Urtheil bestimmt, noch nicht gehoben ist. Es bleibt

bestehen, dass, wenn Munks Ansicht, dass der schwer erkrankte Theätet im Vorgefühle seines nahen Todes nach der Heimath so sehr zurückgeeilt sei, richtig ist, wenn wir ihn also im Sinne Platons nur nach Athen zurückeilen lassen, um dort in der Heimath zu sterben, dass wir dann allen etwaigen späteren Ruhm des Theätet, sei es auch mit den Haaren herbeiziehen müssen, um jetzt schon die Prophezeiung des Sokrates an ihm erfüllt zu sehen. Ich behaupte aber, dass diese ganze Auffassung lediglich in jener Confusion der geschichtlichen Gelehrsamkeit mit der freien und poetischen, aber desshalb nicht sinnlosen und unwahren, Gestaltung des Gedankens im platonischen Dialoge motivirt ist, welche ich als das Schiboleth des zu korrigirenden kritischen Standpunktes bezeichne und welche allerdings gerade in Munks sonderbarer und als misslungen anerkannter Hypothese, in der Reihenfolge der platonischen Dialoge eine Entwicklung des historischen Sokrates zu rekonstruiren, ihren besonderen Ausdruck gefunden hatte. Es ist eine jetzt im allgemeinen von den Kritikern anerkannte Thatsache, dass Platon durchgehends freilich mit Anlehnung an geschichtliche Vorkommnisse die Situation seiner Dialoge durchaus frei im Einzelnen nach seinem jedesmaligen Bedürfnisse gestaltet hat. Die genauere Aufhellung der Sache von diesem Gesichtspunkte und namentlich die richtige Erfassung der Intention der platonischen Gestaltung in ihrem Verhältnisse zu der geschichtlichen Wirklichkeit ist noch eins der Hauptdesiderate in der platonischen Kritik. Ich will hier nur einen Punkt nebenbei hervorheben, weil er einen kleinen direkten Beitrag zu geben scheint für die Frage nach der Abfassungszeit des Theätet. Ohne Zweifel ganz fingirt und ohne jede geschichtliche Grundlage ist die Situation in den Gesetzen. Hier war blos die allgemeine geschichtliche Rücksicht auf die kretensische als die urdorische Verfassung maassgebend. Nun sind die Gesetze auch der einzige Dialog, der ausserhalb Athen spielt, womit es offenbar zusammenhängt, dass hier die Person des Sokrates in der Person des ungenannten athenienischen Gastes sich verbirgt. Nur im Theätet ist nicht freilich der Dialog, aber doch die Einkleidung oder Einleitung des Dialoges ausserhalb Athen, nach Megara in das Haus des Euklides, verlegt. Das weist unter diesen Umständen unzweifelhaft auf die geschichtliche Beziehung hin, in der die Abfassuug des Dialoges mit dem Aufenthalte Platons zu Megara

bei Euklides steht, eine Beziehung, deren Nachwirkung wir denn doch schwerlich in einer so späteren Zeit Platons noch begründet finden können. Nebenbei mag noch berührt werden, dass die Rolle, die Platon dem Mathematiker und ehemaligen Protagoreer Theodoros von Cyrene, den nach dem Zeugnisse des Dialoges L., welches anzufechten kein Grund vorliegt, Sokrates zu Athen gehört hatte und den Platon in Cyrene aufsuchte, in dem Dialoge zuschreibt, wohl geeignet ist, uns für die genauere Bestimmung der Abfassungszeit zu dienen und ich sehe nicht, wesshalb ich nicht meine Annahme festhalten sollte, dass Platon den Theätet entweder, was mir das wahrscheinlichste ist, am Schlusse seines megarenischen Aufenthaltes, als ihn schon die Absicht, zum Theodoros nach Cyrene zu gehen, auf diesen hinwies, oder auch in Cyrene selbst geschrieben habe.

Zurückkehrend zu dem Hauptpunkte, dass Platon den Theätet als einen, wie es scheint, dem sicheren Tode Verfallenen rach Athen zurückeilen lässt, bemerke ich nun zunächst, dass irgend welche Andeutung, dass Platon den Theätet zu Athen sterben lassen wolle, in den Worten nicht enthalten ist; vielmehr wird schon darin, dass die wahrscheinliche Erfüllung der sokratischen Prophezeiung über Theätet das letzte die Mittheilung des Dialoges selbst einleitende Wort des Terpsion ist, angedeutet, dass diese Erfüllung selbst noch in der Zukunft liegt, also Theätet noch nicht als ein dem Tode Verfallener betrachtet wird. Es hängt aber die Darstellung Platons noch mit zwei anderen Zügen zusammen, die jedenfalls eine sehr eingreifende Bedeutung für das richtige Verständniss und eine wenigstens indirekte Beziehung zur Frage nach der Abfassungszeit, vielleicht auch eine direkte zu dem oben berührten Punkte haben. Der erste ist die ausdrückliche Verknüpfung des Dialoges mit der Anklage und dem Tode des Sokrates (210 D. *νῦν μὲν οἶν ἀπαντητέον μοι εἰς τὴν τοῦ βασιλέως στοὰν ἐπὶ τὴν Μελήτου γραφήν, ἣν με γέγραπται.*) Die ausgedehnte Episode von p. 172—178, welche in so schwer verständlicher Weise den strengen Gang der Untersuchung unterbricht, erklärt sich vollständig doch nur durch diese Beziehung auf den nun durch den Tod seinem Schüler Platon entrissenen Sokrates. Schmidt begnügt sich hier mit dem, was schon Peipers zur besseren Erklärung beigebracht hat. Ich habe aber schon in meiner Rezension am Peipers nachgewiesen, dass dies durchaus

ungenügend ist und zudem mit der ganzen falschen Stellung, die Peipers nimmt, zusammenhängt; worüber später genauer. Wir empfinden hier vielmehr noch den unmittelbaren Nachklang jener inneren Erregung, worin sich Platon, wie vor allem der Gorgias bezeugt, nach dem Tode Platons befand. Der zweite Zug ist die so ausdrückliche Hervorhebung der (ob geschichtlichen oder gedichteten, lasse ich dahingestellt) physiognomischen Aehnlichkeit des Theätetos mit Sokrates. Das Hauptinteresse fällt dabei auf den Abstand der äusseren Unschönheit gegen die innere Schönheit, den Platon wie zur Abwehr der später nur zu mächtigen Missverstände in Betreff der sittlichen Bedeutung des hellenischen Wesens nicht oft und nicht stark genug hervorheben kann. Dass aber bei der Hervorhebung dieses Zuges am Theätet, in dem Platon die Anlage zu dem Urbilde seines Philosophos vorschwebt, noch etwas anderes im Spiele ist, ergibt sich daraus, dass dem Theätet der junge Sokrates beigesellt wird mit der im Sophistes ausdrücklich hervorgehobenen Bemerkung, dass der eine in der Physiognomie des anderen im Namen das Abbild des Sokrates sei. Diese kleinen Züge sind verständlich, wenn man sie für das nimmt, was sie meiner Auffassung nach sind, nämlich der natürliche und leicht erklärliche, immerhin vielleicht spielende, Ausdruck der Empfindung, welche die ihm entrissene Person des Lehrers, woran seine ganze Seele hing, in der Seele Platons zurückgelassen hatte und ich würde im Stande sein, selbst noch den geringen Umstand, dass erst im Sophistes diese nach der Gesichtsbildung und nach dem Namen unterschiedene Aehnlichkeit der beiden Jünglinge mit dem Sokrates ausdrücklich hervorgehoben wird, nach meiner Auffassung zu deuten. Erst wenn man diese Züge nach dem Gesichtspunkte einer wissenschaftlichen und philosophischen Abhandlung nach unserem Maassstabe beurtheilt, schwellen sie zu solchen Ungehörigkeiten an, welche der negativen Kritik ihre Handhabe geben und welche dann durch die Künsteleien der exakten Gelehrsamkeit nur noch zu grösseren Verirrungen führen. So kann auch der starke Ausdruck der Sehnsucht, womit Platon den verwundeten und kranken Theätet nach Athen zurückeilen lässt, sehr wohl nur der unwillkürliche Ausdruck von der eigenen Empfindung in der Seele Platons sein, als er im Begriffe stand von Megara und den dortigen Freunden zu scheiden, nicht um nach Athen zurück, sondern, um den Sokrates im Herzen in

die weite Welt hinauszugehen. Um nicht aus Besorgniss, den Platon modern sentimental erscheinen zu lassen, ihm das Ergriffensein seiner ganzen Seele vom Schicksale des Sokrates abzusprechen, braucht man ja nur an den einen Umstand zu denken, dass er im Phaedon sich selbst angeschlossen hat. Wenigstens wird man bei einer solchen Annahme nicht zu solchen Ungehörigkeiten veranlasst, in welche sich auch Schmidt verwickeln lässt. Denn ich muss noch einmal hervorheben, dass sich ein reiner innerer Widerspruch ergibt, wenn man Platon den Theätet nach jener in der Einleitung geschilderten Situation, sterben und doch anderseits auf Grund späteren Ruhmes die Erfüllung der sokratischen Prophezeiung über ihn verkünden lässt.

Wenn nun Schmidt auf Grund jener von Munk urgirten Voraussetzung es geradezu als eine psychologische und schriftstellerische Unmöglichkeit bezeichnet, die frühere Abfassung des Theätet festzuhalten und wenn ich gerade gegen dieses Urtheil meinen schärfsten Tadel richte, so bitte ich den Leser wohl im Auge zu behalten, dass es mir nur darum zu thun ist, gerade die Missleitung unserer exakten Wissenschaftlichkeit durch die moderne Denkweise, welche sich aus der Naturwissenschaft auf die Geschichte und Philologie zu übertragen anfängt, aus dem nicht erreichten Verständnisse Platons und vorab des platonischen Theätet zu erklären und herzuleiten, was dann nicht mehr extravagant erscheinen wird, wenn man die Beziehung des Denkens und der Philosophie zur Sprache und die Beziehung des Theätet für die Erfassung dieser Beziehung bei Platon erkannt hat. Ich tadle jenes Urtheil Schmidts nicht als ob es nicht in den Verhältnissen motivirt wäre, wenn man diese so fasst, wie Schmidt sie fasst, (wenn Platon den Theätet als einen dem Tode Verfallenen nach Athen zurückeilen lässt, dann ist es psychologisch und schriftstellerisch unmöglich, dass er zugleich die Erfüllung der Weissagung noch von der Zukunft erwarten lässt) sondern ich tadle den ganzen Zustand unserer Psychologie und Schriftstellerei, welche sich durch unvorsichtige Kombination historischer Angaben in ihrer platonischen Kritik bestimmen lässt. Ja, psychologisch ist auch Platon durch und durch, aber nicht psychologisch im Sinne unserer materialisirenden Psychophysik, sondern im Sinne des dialektisch von der Sprache aus in die ächte Metaphysik d. h. in die Begründung des Endlichen im Unendlichen

eindringenden Denkens. Und ein Schriftsteller ist Platon, aber nicht ein Schriftsteller, dem schon die Schriftstellerei Tagesarbeit um nicht zu sagen Handwerk geworden ist, sondern ein solcher, der seinen im Menschen und in der Menschheit noch lebendig schaffenden d. h. den im ächten Sinne poetischen Drang und Geist nur ungern und dem Zwange der Nothwendigkeit gehorchend in die Form der theoretischen Entwicklung brachte und dann mit dem Bewusstsein, dass die Erfassung und das Verständniss der Sprache, welche in der mündlichen Rede der unmittelbare Träger des menschlichen Denkens und des Menschenbewusstseins ist, das Ziel und desshalb der Dialog, das Zwiegespräch, die einzig mögliche Form seiner Schriftstellerei sei.

III. Umrahmung Personen und Disposition des Dialoges.

Was die Umrahmung des Dialoges, d. h. die dem eigentlichen Dialoge zwischen Sokrates, Theodoros und Theätetos vorausgehende Einleitung angeht, so sind die meisten Punkte schon in der Vorfrage nach der Abfassungszeit des Dialoges zur Sprache gekommen. Platon lässt den Terpsion mit dem Euklides, dem bekannten Schüler des Sokrates und Begründer der megarensischen Schule, der den verwundet und krank nach Athen zurückverlangenden Theätet bis nach Erineum auf dem Wege nach Athen geleitet hat, zusammentreffen. Terpsion hat den Euklides auf dem Markte gesucht, offenbar, um ihn wegen des Gespräches anzugehen, welches, wie er vom Euklid erfahren, Sokrates kurz vor seinem Tode mit dem Theätet gehabt hatte. So kommt die Unterredung sofort auf dieses Gespräch, welches Euklides nach sorgfältigster Erkundigung aufgezeichnet hat, und sie treten zusammen in das Haus des Euklides, um sich dasselbe vom Sklaven vorlesen zu lassen.

Dass die so umständlich berichtete Treue des Referates und die direkte Wiedergabe des Dialoges keine andere Bedeutung haben können, als die unmittelbar in der Sache liegende, nämlich die Wahrheit, d. i. hier aber nicht die historische Richtigkeit

und Genauigkeit des Referates, sondern den ächt sokratischen Charakter des Dialoges zu konstatiren, wie ich der gesuchten Erklärung von Steinhard und Susemihl gegenüber entschieden ausgesprochen habe, wird jetzt auch von Schmidt mit Berkusky anerkannt. Ich muss aber auch meine weitere Behauptung aufrecht halten, dass diese Tendenz nur dann wahrhaft motivirt erscheint, wenn wir bei der Abfassung des Dialoges in Platon das Bedürfniss erkennen, in dem Augenblicke, wo er mit klarem Bewusstsein seinen Schritt über Sokrates hinausthut, namentlich dem Euklides gegenüber, dem nach ihm treusten Schüler des Sokrates, in jeder Weise es zu konstatiren, dass er es sich bewusst ist, damit nicht den wahren Sinn des Sokrates zu verlassen. Dass sowohl die sorgfältige Aufzeichnung des Referates nach den bei Sokrates selbst wiederholt gemachten Erkundigungen als die direkte Wiedergabe des Dialoges dieser Tendenz der Bewahrheitung des Mitgetheilten dienen, ist offenbar, die dann aber, da an eine historische Treue des Referates kein Mensch denken wird, keine andere Bedeutung haben kann, als die angegebene. Bei Annahme einer späteren Abfassung muss man sich freilich, wie es auch Schmidt und Berkusky thun, mit dem Schein der historischen Treue und dem Reiz der (scheinbaren) Wahrheit als Tendenz dieser Fiktion abfinden. Die richtigere Lesart aber, welche Schmidt in 142 D aufnimmt — *οὔκουν οὕτω γε ἀπὸ στόματος, ἀλλ' ἐγραψάμην τότ' εὐθὺς οἴκαδ' ἐλθὼν ὑπομνήματα* statt *ἐγραψάμην μέν* oder *ἔγραψα μέν* stimmt vollständig zu meiner Auffassung. Weder können wir das *μέν* hinter *ἐγραψάμην* brauchen, weil es den von Platon nicht gewollten Gegensatz von *εὐθὺς μέν — ὕστερον δέ* in den Satz bringen würde — wo es dann aber auch hinter *εὐθύς* und nicht hinter *ἐγραψάμην* stehen müsste — noch können wir das Medium *ἐγραψάμην* im Gegensatze zu dem nachfolgenden *ἔγραφον* entbehren. Ich übersetze: Nein, beim Zeus, nicht wenigstens gleich so mündlich; aber aufgezeichnet habe ich mir damals, sobald ich nach Hause kam, meine Erinnerungen und später, mein Gedächtniss auffrischend, mit Musse die Schrift ausgeführt. Platon lässt den Euklides gewissermassen an seine Stelle in das Interesse für die sokratische Wahrheit eintreten. Wir werden dann das so wichtige Verhältniss Platons zu den *εἰδῶν φίλοι* im Sophistes wahrhafter würdigen können, dass diese nämlich keine anderen sein können, als die

megarensischen Freunde Platons, was für das wahre Verständniss der Entwicklung Platons und speziell der Ideenlehre ein gradezu entscheidender Punkt ist. Beim ersten Schritte im Theätet identifizirt sich Platon noch einigermassen mit dem Euklides; erst im Sophistes, wo er zur positiven Definition des Logos vordringt, wird er sich klar der Ueberwindung auch des dialektischen Standpunktes des Euklides bewusst.

Die Charakterzeichnung der drei Personen des Dialoges, des Sokrates, der als der selbstbewusste Vertreter der Philosophie das Gespräch leitet, des Theodoros als des Vertreters des gesunden Menschenverstandes, der längst der Philosophie mit ihren abstrusen Fragen und Consequenzen müde geworden ist und nur mit seiner Fachwissenschaft sich gerne befasst, und des Theätetos, als des begabten hoffnungsvollen Jüngers der Wissenschaft, hat schon Steinhart in der Hauptsache richtig erfasst. Schmidt führt sie in der Weise genauer aus, dass doch bei jedem von ihnen für das volle Verständniss des Dialoges noch etwas zu ergänzen ist. Dass Sokrates in den einzelnen Zügen historisch treu von Platon im Theätet geschildert wird, weisst Schmidt genau nach und es dient das zur Bestätigung meiner Behauptung, dass die Idealisirung des Sokrates durch Platon nicht im Sinne einer romanhaften unhistorischen Phantasie, sondern im ächt historischen Sinne des aus der historischen Erscheinung den wesentlichen Kern enthüllenden Denkens geschehen ist, was dann in gleicher Weise auch für die Darstellung der Gegner des Sokrates, der Sophisten, gilt. Auch erkennt Schmidt den Zusammenhang zwischen dem Nichtwissen, der Aporie und der Atopie und daher der Mäeutik beim Sokrates wenigstens in der Zusammenstellung dieser charakteristischen Grundzüge an; aber dass er den inneren Grund dieses Zusammenhanges und die Möglichkeit des Zusammenseins dieser Charakterzüge, wodurch Sokrates so einzig in der Geschichte dasteht, verstanden habe, dafür finde ich keinen Beweis. Die Ironie war bei dem offenen Bekenntnisse des Nichtwissens, wenn sie nicht etwa eine dämonische werden sollte, gar nicht möglich als dadurch, dass hinter diesem Nichtwissen eine unüberwindliche Gewissheit nicht freilich sich versteckte sondern wirklich steckte, welche auch für Sokrates als Philosophen zwar vor allen und wesentlich eine moralische (sittliche) aber nicht blos eine sittliche sondern auch eine wissen-

schaftliche sein musste, mit anderen Worten, welche nicht eine blos individuell und persönlich sittliche, sondern eine sittliche im Sinne der πόλις, der sittlichen Ordnung und Gemeinschaft in der Menschheit, war. Möglich war und begreiflich ist diese Stellung des Sokrates, die Platon und er allein ganz erfasste, nur dadurch, dass in ihm das Urbild des in der Sinnlichkeit seines vergänglichen Erdendaseins zum Bewusstseins seines sittlichen Charakters mit seinen ewigen Ansprüchen gekommenen Menschen uns entgegentritt und darin liegt ja auch das unverwüstliche Interresse, welches die Menschheit an Sokrates hat. Sokrates, der Hellene mit dem hässlichen Aeussern und dem schönen Innern (vergl. Symp. 213) ist der zum denkenden Bewusstsein seiner gekommene fragende Mensch, wie Jesus Christus der die Frage der Menschheit beantwortende; desshalb ist Sokrates der menschliche Vorläufer des gottmenschlichen Erlösers. Diese Stellung des Sokrates ist aber nur zu begreifen, wenn er eben in seinem Nichtwissen einen unverwüstlichen Kern der Wahrheit erfasst hatte und wie das möglich und wirklich war, das verstehen wir nur durch die Begründung des individuellen Bewusstseins und Denkens in der Sprache, als dem Ausdrucke der Vernunft in der Menschheit, so wie seine Moral in seinem politischen d. i. in seinem Bürgerbewusstsein begründet war. — Im einzelnen bemerke ich, dass auch Schmidt noch die wissenschaftliche Stellung des Sokrates zu gering anschlägt, wenn er sagt, (Krt. Comt. S. 80) dass Sokrates seine mehr durch persönlichen Verkehr als durch Lesen und Schreiben gewonnene Bildung in gleicher Weise seinen Schülern mitgetheilt habe. Dass Sokrates nicht geschrieben hat, aber auch dass er nicht hat schreiben sondern nur mündlich lehren wollen, ist sicher genug. Gelesen aber hat er sicher alles Wissenschaftliche, was ihm zugänglich war. Schon sein bekannter Ausspruch über Heraklit bürgt dafür, und Xenophon sagt ausdrücklich, dass er mit seinen Schülern die Schriften alter Weisen gelesen habe. Memrb. I. 6. 14. Sein Nicht—schreiben— wollen war ein bewusstes Handeln, ähnlich wie auch heute noch einer, der das Lehramt recht innig erfasst hat, es wohl für seine Pflicht halten könnte das Schreiben nicht zu seinem Lebensberufe zu machen. Dass Sokrates die Lehre des Parmenides nur aus dem persönlichen Zusammentreffen mit diesem gekannt habe, folgt aus der platonischen Darstellung nicht im mindesten und die Stelle im Theätet, (S. 201 D) wonach er

die (antisthenische) Definition des λόγος nur vom Hörensagen kennt, darf, wie ich zeigen werde, durchaus nicht in diesem Sinne verstanden werden. Wiederholt mache ich darauf aufmerksam, dass die unzweideutige Stelle bei Xenophon Memrb. I. 1,14 für die Bedeutung des Sokrates als Philosophen viel zu wenig beachtet wird. —

Beim Theodoros wird der wesentlichste Punkt, dass der Vertreter des gesunden Menschenverstandes eben der Mathematiker von Fach ist, auch bei Schmidt freilich nicht der Thatsache nach, was ja auch nicht möglich ist, aber wohl in seiner Bedeutung für das philosophische Verständniss des Dialoges vollständig übersehen. Die Mathematik ist für Platon eine wesentliche Vorstufe aber auch nur eine Vorstufe der Philosophie. Die Philosophie selbst ist ihm ein bewusstes Hinausgehen über den mathematischen Standpunkt in der Begründung der Wahrheit des Denkens. Erst von diesem im Theätet so energisch geltend gemachten Gesichtspunkte aus werden wir diesen als den eigentlichen Begründungsschritt der Philosophie Platons und aller Philosophie verstehen und hier bedarf es ja nur eines Blickes auf Kartesius und Kant, um die in Anspruch genommene Beziehung des Theätet zu diesen beiden Anfangs- und Wendepunkten des modernen Denkens zu erkennen. — Beim Theätetos endlich ist zu bemerken, dass dieser für Platon nicht etwa blos das herrlich und liebevoll aber doch nur wie flüchtig hingeworfene Bild eines reinen Jünglings mit offnem Gemüth uud erfassenden Sinn für die Wahrheit ist, sondern so recht das tief in der Seele Platons wurzelnde Urbild des werdenden Philosophen, wie es als Wiederschein des entschwundenen Sokrates in seinem Denken lebte. So sehen wir ihn im Sophistes wieder, so liegt er der sittlichen Idee des platonischen Politikers, dessen höchste Kunst darin besteht, wie beim Weben Zettel und Einschlag so die Gegensätze im menschlichen Charakter, die Kraft und die Zartheit, die Energie des Wollens und die klare Umsicht und Einsicht zu vereinen, zu Grunde; so kehrt er in der Beschreibung des zur Philosophie und daher zur Leitung des Staates nach platonischem Sinne bestimmten Jünglings in der Politeia wieder.

Die Disposition des Dialoges in genauster Uebereinstimmung mit der Rollenvertheilung in Gemässheit des den drei Unterrednern zugelegten Charakters liegt so einfach und klar in

den Grundzügen vor, dass darüber kein Streit sein und es eben nur darauf ankommen kann diese innere Beziehung der Rollenvertheilung zu der Disposition im Sinne Platons zum exakten Verständniss zu bringen, was die Erklärung bis jetzt nicht erreicht, kaum als Ziel erkannt hat. Die Disposition entwickelt sich in der Fragestellung, nämlich in der klaren Herausarbeitung der Frage: was ist Wissenschaft oder Erkenntniss und dann in der Abweisung der drei von Theätet auf diese Frage versuchten Antworten: erstens Erkenntniss ist nicht Wahrnehmung als sinnlicher (materieller) Akt αἴσθησις; zweitens sie ist nicht Vorstellung oder Meinung d. h. nicht eine innere Seelenthätigkeit, insoweit diese als Reflex der Wahrnehmung verstanden wird δόξα; drittens Erkenntniss ist auch nicht Vorstellung mit einer Erklärung oder Definition (λόγος). Dabei bemerke ich aber sofort, dass die Klarheit der Disposition zunächst nur dieses äussere Gerüste betrifft; die Erklärung muss nachweisen, wie und in wie weit Platon selbst aus der in dieser Frage und den versuchten Antworten liegenden Unklarheit, die allein schon in der Vieldeutigkeit der Grundbegriffe angedeutet ist, in seinem Denken sich herausgearbeitet hat. Diese also dem Aeusseren nach klare Disposition in der Fragestellung und den versuchten drei Antworten wird dann aber durchwirkt und einigermassen auch durchbrochen durch zwei grosse Episoden, welche beide von Sokrates als dem Leiter des Gespräches ausgeführt werden, also sicher zur Disposition des Dialoges gehören. Ganz sicher ist dies von der ersten, die Erörterung des Sokrates über das Wesen seiner Philosophie als einer geistigen Entbindungskunst (Mäeutik), welche klar der ganzen Disposition zu Grunde liegt; etwas weniger sicher von der zweiten, der Schilderung des ächten Philosophenlebens im Gegensatze zu dem äusserlichen Weltgetriebe. Wie die erstere Episode dem einleitenden Abschnitte, der Fragestellung, so ist die andere der Untersuchung über die erste Antwort, die den entschiedenen Hauptttheil des ganzen Dialoges ausmacht, eingefügt und zwar hier unmittelbar vor dem Höhepunkte dieses Theiles und des ganzen Dialoges, wo die Grundfrage so zur Entscheidung kommt, dass der Materialismus und Sensualismus zwar definitiv und prinzipiell abgewiesen, die positive Erfassung des übersinnlichen Charakters der Erkenntniss aber erst wie vorläufig angedeutet wird, nachdem die Frage, die sich als die endliche tiefste

Grundfrage der ganzen Untersuchung herausgestellt hat, die Frage nach dem Verhältnisse und der Vereinbarkeit der prinzipiell gefassten Begriffe des Seins und der Bewegung, absichtlich noch hinausgeschoben und zurückgelegt ist. Wenn wir nun bemerken, dass die Mäeutik, deren der Fragestellung eingefügte Darstellung die ganze Entwicklung dieser Disposition beherrscht, von dem mit der zweiten Episode erreichten Höhepunkte der Untersuchung ab unleugbar an eingreifender Geltung (es wird nur noch zweimal schwach auf sie zurückgewiesen, während sie bis dahin mit bewusster Lebendigkeit die ganze Entwicklung beherrscht) verliert, wie auch die ganze dramatische Lebhaftigkeit bei der zweiten und dritten Antwort verschwindet und die Untersuchung in ziemlich trockenem Tone zu Ende geführt wird, so scheint uns schon dieser erste flüchtige Blick auf die Disposition zu zeigen, dass die theoretisirende Erklärung dem wirklichen Theätet des Platon bis dahin noch nicht gerecht geworden ist. Damit ist die zu lösende Aufgabe angedeutet. Schon dieser erste flüchtige Blick auf die Disposition berechtigt mich aber zu einer ausdrücklichen Polemik gegen die zweite Abhandlung, die Schmidt unter der Ueberschrift: der Zweck des Dialoges, seinem exegetischen Commentar vorausgeschickt hat. Ich behaupte, dass es unkritisch ist, überhaupt nur von einem Zwecke des Dialoges im Sinne unserer einseitig theoretischen Auffassungsweise zu sprechen. Die Kritik scheint hier ganz vergessen zu haben, dass der Gegensatz von Theorie und Praxis erst ein Ergebniss der aristotelischen Philosophie ist und zwar ein unwillkürliches Ergebniss, weil selbst Aristoteles, so wie er ursprünglich noch in Dialogen schrieb, ursprünglich von der Dreitheilung Poesie, Praxis und Theorie ausging. Dass diese kritische Ungebühr gradezu zur Ungeheuerlichkeit wird, wenn die doktrinäre Akribie sich unter die Herrschaft der modernen psychophysischen Erkenntnisslehre stellt, habe ich, wie oben schon angedeutet, in meiner Rezension der platonischen Erkenntnisslehre von Peipers nachgewiesen, der von diesem Gesichtspunkte aus, „weil ja im Schlussresultate die eigentliche Intention des Schriftstellers am entschiedensten hervortreten müsse", gradezu in seiner Erklärung des Theätet die von Platon eingehaltene Disposition umkehrt und dann doch, weil auch er das nicht verleugnen kann, dass in der Untersuchung der ersten Antwort und speziell in dem Höhenpunkte derselben, der Schwer-

punkt des ganzen Dialoges liegt, um nun nach seiner umgekehrten Disposition das Resultat in der von ihm ans Ende gestellten ersten Untersuchung hinein legen zu können, einen Abschnitt einschiebt, in welchem er seine durch die moderne Anschauung bestimmte Auffassung der platonischen Erkenntnisslehre als platonisch verarbeitet, so dass das wissenschaftliche Verfahren hier vollständig zu einem sophistischen Trugsysteme umgewandelt erscheint, eine Thatsache, die ich desshalb so scharf hervorhebe, weil mir daran liegt, die Consequenzen einer richtigen und unrichtigen Auffassung Platons auf unsere ganze wissenschaftliche Denkweise zum Bewusstsein zu bringen. Schmidt bemerkt darüber nichts und nimmt, indem er einfach auf Peipers verweist, den Zweck des Dialoges von ihm auf. Als solcher wird dann ein doppelter aufgestellt, erstens als wissenschaftlicher Hauptzweck die Beantwortung der Frage: was ist Wissenschaft, und zweitens als formal-pädagogischer Nebenzweck die Darlegung des ächt philosophischen oder wissenschaftlichen mäeutischen Verfahrens. Wenn ich nun, noch abgesehen von dieser speziellen Angabe des Zweckes der Kritik das Recht abspreche überhaupt nur nach einem Zwecke in diesem Sinne einer wissenschaftlichen Abhandlung beim Theätet zu fragen und dies doch natürlich nicht so verstanden haben will, als ob Platon einen so fein und tief angelegten Dialog zwecklos und ziellos in die Welt hinausgeschickt habe, so ist hier der Ort mich genauer darüber zu erklären, wie ich es meine, dass die sokratisch-platonische Philosophie nur als der welthistorische Umwandlungsprocess der Poesie in die Philosophie zu verstehen sei. Zwecklos ist ja auch die Poesie, auch, um gleich den unmittelbaren Berührungspunkt der Poesie mit der Philosophie zu nehmen, das Drama und die Tragödie nicht; aber sicher hat der nicht das Wesen sondern nur die Karrikatur des Dramas gefasst, der dem Dichter bei seinem Werke einen besonderen Zweck unterlegt. Die ächte Poesie quillt aus dem Geiste wie eine Schöpfung und die Komposition ist wie ein lebendiger Organismus. Nun ist Platon allerdings kein Sophokles, aber nur desshalb nicht, weil er als Schüler des Sokrates es begriffen hatte, dass die Zeit der Poesie für Hellas vorüber war und dass die schaffende Kraft des Geistes sich nicht mehr in einzelnen vorübergehenden Produktionen und Bildern erschöpfen, sondern dass sie die sittliche Umwandlung des ganzen Menschen und der

ganzen Menschheit (denn nur desshalb konnte aus der sich zersetzenden hellenischen πόλις ein Sokrates und sein Schüler hervorgehen, weil auch in ihr eine sittliche Vorahnung des Christenthums und der Kirche lag) als ihr Ziel erkennen und erfassen müsse. Wenn wir den Theätet als den Dialog betrachten müssen, der das thatsächliche Zeugniss dieser Umwandlung der Poesie in die Philosophie im Geiste und im Denken Platons enthält, so begreift sich, wie es zu einer solchen Verkennung ja Misshandlung des Theätet kommen musste, wenn die Wissenschaft in demselben Masse, wie sie exakter wurde, ihn zuerst nur in dem Sinne einer einseitigen Theorie, die in ihrem Gegensatze zur Praxis und zur Poesie nur das sich zersetzende Resultat der hohen im Theätet niedergelegten nicht ganz verfehlten aber auch nicht ganz erreichten Intention Platons war, behandelte, und dann, wie es bei Peipers der Fall ist, eine solche einseitig theoretische und exakt aber auch engherzig philologische Behandlung unter den Gesichtspunkt der modern-psychologischen Auffassung stellte. Ich bemerke hier, dass diese Auffassung des platonischen Schriftthums nicht in Widerspruch steht mit der vorhin aufgestellten Behauptung, dass Platon überhaupt zur Schriftstellerei nur unwillkürlich getrieben sei. Dass Platon überhaupt Schriftsteller wurde und nicht wie Sokrates nur bei der mündlichen und persönlichen Wirksamkeit blieb, bezeichnet seinen wesentlichen Unterschied von Sokrates, der ihn ja als angehenden Dramatiker aus seiner poetischen Lebensbahn heraus in die philosophische riss. Aber innerhalb dieser war er in demselben Masse, wie er im sokratischen Standpunkt aus der Erweiterung, die sein Beruf war, heraus energischer sich concentrirte, auf die mündliche Lehre gerichtet, so aber, dass er unwillkürlich immer mehr auf die schriftstellerische Thätigkeit hinausgewiesen wurde. Dass es unmöglich ist ohne dieses reale Verhältniss in Platon erkannt zu haben, seine Schriften zu verstehen, habe ich in meiner Hauptschrift über Platon, nachgewiesen, auf deren gültige aber noch nicht zur Anerkennung gekommene Resultate ich hier überhaupt beständig verweisen muss.

Dass nun hiernach in einer solchen Auffassung des Theätet als eines direkten Ausdruckes und Zeugnisses für den wesentlichsten Wendepunkt im Denken Platons, wo wir ihn einerseits

sein über Sokrates hinausgehendes Ziel erfassen, anderseits aber auch schon das dunkle Gefühl von der Schwierigkeit der Lösung der auf dem Höhepunkte der Untersuchung ihm klar werdenden principiellen Grundfrage wie einen dunklen Schatten auf die zweite Hälfte des so lebendig und lebensfrisch begonnenen Dialoges sich legen sehen, der Sache nach nichts Unmögliches und kein Widerspruch liegt, brauche ich nicht zu beweisen, natürlich unter der Voraussetzung, dass der frühen Abfassung des Dialoges keine stichhaltigen Gründe entgegenstehen. Das weitere muss die Erklärung leisten und ich bemerke nur soviel zum voraus, dass die Sache für meine Behauptung im eminenten Sinne res integra ist. Die Hauptinstanz meiner Auffassung, dass im Theätet auf dem Höhenpunkte der Untersuchung die principielle Grundfrage des Denkens nach dem Gegensatze des Seins und der Bewegung resp. nach der Vereinbarkeit dieser beiden Begriffe, und damit die Bedeutung der Negation und die wahre Bedeutung des λόγος zum Bewusstsein kommt, wird von der geltenden Erklärung nicht beachtet, weil dies nicht verstanden werden kann so lange man sich, im Formalismus der Logik, die doch nur das halbe Resultat des platonischen Denkprozesses ist, einseitig verhärtet, und was die Crux der geltenden Auffassung ist, was alle Künsteleien und Sprünge der Kritik bis zu den Gewaltsamkeiten von Peipers hin hervorgerufen hat, wesshalb Platon die Ideenlehre, wenn er sie damals, wie die Erklärung annimmt, schon fertig hatte, so sorgfältig ignorirt und umgeht, das ist Grundlage und der Haltpunkt meiner Auffassung. Meine Behauptung geht viel weiter, dahin nämlich, dass Platon überhaupt in dem Sinne, wie die Kritik zum Theil auf Aristoteles gestützt annimmt, seine Ideenlehre nie fertig gehabt hat; dass er sie aber im Theätet noch nicht fertig hat, das hätte man doch allein schon daraus entnehmen können, dass er von den Ideen im technischen Sinne hier nicht allein durchaus nicht spricht, sondern dass er anerkannter Massen die Worte ἰδέα und εἶδος fortwährend im gewöhnlichen nicht technischen Sinne gebraucht.

Ich werde nun den Inhalt des Dialoges so entwickeln, dass ich an der Hand des Schmidt'schen Commentars eine Revision meiner Analyse, die ich untenstehend abdrucke, vornehme, wodurch, wie ich meine, sowohl dem speziell kritischen als dem

allgemein philosophischen Bedürfnisse möglichst vollständig genügt wird. Wo ich keine Bemerkung mache, stimme ich im kritischen Commentar mit Schmidt überein.*)

IV. Fragestellung.

Für den einleitenden Abschnitt 143 D — 151 D, der in so überaus fein und geschickt eingelegter Weise den wahren Sinn der Frage nach der Definition des Wissens herausstellt, habe ich zu Schmidt's Commentar nur folgendes zu bemerken.

Die Frage lautet: *τί ἐστι ἐπιστήμη;* (146 C *τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη;* 151 D. *πάλιν δὴ οὖν ἐξ ἀρχῆς, ὦ Θεαίτητε, ὅ,τι ποτ' ἐστὶν ἐπιστήμη, πειρῶ λέγειν.*) Die *ἐπιστήμη* wird aber einerseits mit der *σοφία* (145 E. *ταὐτὸν ἄρα ἐπιστήμη καὶ σοφία.*) anderseits — in der ersten Antwort des Theätet — mit der *αἴσθησις* identifizirt 151 E. *δοκεῖ οὖν μοῖ ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθανεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται καὶ ὡς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.* Diese Antwort wird dann

*) Analyse des Theätet aus der Philosophie Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. S. 158—168.

143 D. *Einleitung.* Sokrates erkundigt sich beim Theodoros in betreff seiner Schüler; dieser lobt vor allen den Theätetos, der obwohl unschön von Gesicht und darin dem Sokrates ähnlich, die entgegengesetzten Eigenschaften des energisch eindringenden Scharfsinnes und der Milde und Besonnenheit in einer für den Jüngling bewunderungswürdigen Weise in sich vereinige. Sokrates wünscht ihn kennen zu lernen und da die Jünglinge eben aus der Palästra herankommen, heisst Theodoros den Theätetos sich zum Sokrates setzen. Sokrates beginnt das Gespräch mit dem Theätetos, indem er an ihrer beider körperliche Aehnlichkeit anknüpfend alsbald zu dem geistigen, als dem allein werthhabenden übergeht und den Theätetos geneigt macht, in dieser Beziehung mit Rücksicht auf das ihm von Theodoros gespendete Lob einer Untersuchung sich unterziehen zu lassen. Auch er, sagt Sokrates weiter, habe wohl einiges von der Geometrie, Astronomie etc. gelernt, aber mit einem Punkte habe er für sich allein nicht fertig werden können, nämlich, da wir doch durch das Lernen weiser würden, Weisheit aber und Erkenntniss dasselbe sei, worin doch eigentlich das Wesen der Erkenntniss (des Wissens) bestehe. Das wolle er nun mit ihnen (dem Theätetos und den anderen Jünglingen) untersuchen in der Weise, dass jeder der Reihe nach Antwort zu geben habe, der fehlende seine Strafe, der treffende sein Lob erhalte. Da keiner von den Jünglingen antworten will, wendet sich Sokrates an den Theodoros, der auch nicht will, ihm aber räth sich nur an den Theätetos zu halten.

Sokrates richtet also an den Theätetos die Frage: Was ist Erkenntniss (Wissenschaft)? Theätetos anwortet: Die Geometrie ist eine Wissen-

freilich abgewiesen, aber nicht in dem Sinne, als ob die αἴσθησις nicht auch ἐπιστήμη sei, sondern in dem Sinne, — wie sich

schaft, die Astronomie, die Baukunst, die Schusterkunst, das alles sind Wissenschaften. Sokrates weiset dem Theätetos die Unrichtigkeit dieser Antwort nach, denn 1) es sei gefragt, *was* die Wissenschaft sei, nicht *wovon* die Wissenschaft sei. Geometrie sei Wissenschaft von den Grössen, Astronomie von den Sternen, Baukunst von dem was zum Häuserbau gehört etc., in allen Fällen kehrt also hier der eine Begriff der Wissenschaft wieder und daher 2) enthält deine Erklärung das wieder was erklärt werden sollte, und ist daher keine Erklärung; wer wissen will, was die Wissenschaft der Grössen sei, muss doch erst wissen, was Wissenschaft sei, 3) geht diese versuchte Erklärung den endlosen Umweg durch das einzelne, da es doch nur um den einen Begriff der Wissenschaft sich handelt. Theätetos fasst nun schnell, worauf es ankommt; Sokrates scheine ihm dasselbe in Betreff der Wissenschaften zu wollen, was sie in Betreff der Reihe der Zahlen gethan hätten, indem sie bemerkend, dass die einen als Produkte von gleichen Faktoren erschienen, die andern aus ungleichen, beide Reihen je unter einen Begriff zusammengefasst hätten, die einen μήκη die anderen δυνάμεις nennend. (Unterscheidung rationaler und irrationaler Wurzelgrössen nach geometrischer Anschauung.) In ähnlicher Weise aber das gemeinsame und wesentliche im Begriffe der Wissenschaft zu finden, sei er nicht im Stande, obwohl er sich dessfalls viel bemüht habe, angeregt durch die Untersuchung des Sokrates, die auch ihm zu Ohren gekommen sei. Sokrates nimmt von dieser letzten Erwähnung Veranlassung, ihm die ganze Weise und Aufgabe seiner Philosophie als eine geistige Hebammenkunst darzustellen, die freilich nicht im Stande selbst eine Geburt zur Welt zu bringen anderen dazu beistehe und zugleich das an's Licht der Welt Gebrachte untersuche, ob es lebensfähig sei oder nicht. Mit Rücksicht darauf ermuntert er dann den Theätetos nur muthig seine Antwort zu geben, so gut er könne, sie wollten dann gemeinschaftlich das Kindlein in Untersuchung nehmen. 151 D.

Bis hierher der einleitende Theil des Dialoges. Theätetos gibt nun der Reihe nach drei Antworten auf die Frage des Sokrates, die von diesem examinirt werden und augenfällig die Hauptgliederung der ganzen Untersuchung bezeichnen.

Erster Haupttheil.

Beantwortung der Frage: Ist Erkenntniss (Wissenschaft) Wahrnehmung?

Theätetos von Sokrates ermuthigt anwortet: So viel ihm jetzt scheine, sei Wahrnehmung und Erkenntniss dasselbe: Sokrates: Da treffe er mit einem gewichtigen Manne zusammen, dem Protagoras nämlich, dessen Satz sei: Der Mensch sei das Maass aller Dinge; wie einem jeden etwas vorkomme durch die sinnliche Wahrnehmung, das sei es ihm; wie wenn demselben Winde ausgesetzt, den einen friere, den andern nicht, so sei offenbar für den einen der Wind kalt, für den anderen nicht. Doch das sei nur, was Protagoras für den grossen Haufen gesagt habe; sein eigentliches Mysterium sei die Lehre von der Bewegung aller Dinge; darin stimmten ausser dem Parmenides alle alten Philosophen und auch die Dichter, wie

zeigen wird — dass nicht die sinnliche Wahrnehmung schlechthin mit der Erkenntniss identifizirt werden dürfe, noch genauer gesagt,

Epicharmos und Homeros mit ihm überein; auch beweise die Natur überall in und ausser dem Menschen, dass Bewegung, Leben und Gedeihen, Ruhe, Tod und Fäulniss bringe. — Und in der That zeigt es sich ja auch in unserer Erkenntniss, dass es sich so verhält, wie Protagoras sagt. Ist nicht die Farbenempfindung etwas momentan aus dem Zusammentreffen des Gegenstandes mit meinem Auge entstehendes? so dass, was ich blau nenne, mir blau ist, und keinem anderen; gewiss nicht dem Thiere so, wie mir und wenn auch bei den Menschen hier mehr Uebereinstimmung zu sein scheint, so ergeben sich doch hier noch viel evidentere Fälle, worin sich zeigt, wie die Erkenntniss nur etwas relatives und rein subjektives ist Dieselbe Anzahl 6 erscheint im Vergleich zu 4 grösser und zwar halb mal grösser als 4; im Vergleich zu 12 kleiner und zwar nur halb so gross als 12. Zwar stellen sich bei ruhigem Nachdenken folgende drei Sätze als unumstösslich heraus. 1) Nichts kann grösser oder kleiner werden, so lange es sich selbst gleich bleibt. 2) Nichts kann zunehmen oder schwinden, ohne dass etwas hinzugesetzt oder abgenommen wird. 3) Nichts kann anders sein, als es vorher war, ohne dass es anders geworden ist. Aber diese Sätze selbst kommen in dem oben genannten Falle und in vielen anderen, wie wenn ich, Sokrates, ohne weder grösser noch kleiner geworden zu sein, in einem Jahre grösser und kleiner bin, als Theätetos, mit einander in Widerspruch. 155 D.

Das Sich-Wundern, welches, wie Theätetos sagt, in ihm beim Nachdenken über solche Widersprüche entstehe, als das wahre Kennzeichen des philosophischen Geistes erklärend, zeigt sich Sokrates, der schon vorhin bemerkt hat, dass es nicht wie der Sophisten ihre Aufgabe sei, diese schwierigen Fragen endlos hin und her zu zerren, sondern der Sache auf den Grund zu kommen, bereit, den Theätetos vollständig in die geheimste Weisheit dieser Philosophie einzuweihen. Er unterscheidet zwei Klassen von Philosophen dieser Art, die einen grob und ungeschliffen, die gradezu nichts anders als real anerkennen, als was sie mit den Fingern greifen können, feiner die andern, welche kein anderes Prinzip als die Bewegung anerkennen und daraus alles erklären, indem sie zwei Arten von Bewegung unterscheiden, eine thätige und leidende (nachher p. 153 C. genauer als eine schnellere und eine langsamere bestimmt) die auf einander betreffend (einander einholend) die Empfindung je nach ihren einzelnen Arten erzeugen, z. B. die dem Auge angemessene Bewegung ausgehend von dem, was wir sehen und auf das Auge treffend erzeugt auf Seiten des sehenden Menschen die Empfindung, auf Seiten des gesehenen Gegenstandes die Weissheit und so sagen wir z. B. das Holz ist weiss. In Wirklichkeit ist aber nichts vorhanden als die aufeinandertreffenden verschiedenen Bewegungen, und dass wir benennen und also ein seiendes bezeichnen, ist eben nur eine physische Aktion, welche diese Täuschung in sich schliesst, von der wir uns denkend frei machen müssen. Wenn viele solche Bewegungen zusammentreffend sich vereinigen, so nennen wir eine solche Combination ein empfindendes Wesen, ein Thier, einen Menschen. — Dass wir die eingebildeten Empfindungen von Wahnsinnigen und Träumenden eben als eingebildete unterscheiden, was diese Auffassung zu widerlegen scheint, kann in Wirk-

dass die Wahrnehmung als Erkenntniss nicht durch das Aufeinanderstossen und Zusammenwirken materieller Theile oder blosser

lichkeit nichts gegen dieselbe verschlagen, da man ja in der That gar keinen Anhalt hat, um die Unterscheidung, welches die eingebildeten und welche die wahren sind, festzustellen, besonders da man ebenso viele Zeit träumend als wachend zubringt, die etwa kürzere Zeit bei Wahnsinnanfällen aber doch keinen Ausschlag geben kann. Vielmehr werden die Vertheidiger dieser Ansicht dadurch, dass einem in einem anderen Zustande auch andere Wirkungen und Empfindungen kommen, z. B. dass derselbe Wein dem kranken Sokrates bitter schmeckt, der dem gesunden süss war, noch schärfer beweisen, dass Sein und Werden (denn dieser Unterschied verschlägt dann nichts mehr) rein und absolute nur Beziehungsbegriffe (ein πρός τι) sind, indem der Begriff des Empfindenden und des die Empfindung Verursachenden (das Subjekt oder Objekt) nur die Wirkung der momentanen Empfindung, daher etwas rein momentanes (im Momente seines Entstehens schon wieder entschwundenes) und desshalb auch nur dem einzelnen empfindenden Wesen angehörendes ist. Eben desshalb ist die Empfindung meine Wesenheit, kann nicht falsch sein, und desshalb sowohl der Satz des Protagoras richtig, dass der Mensch das Maass der Dinge, als auch der des Theätetos, dass Empfindung gleich Wissenschaft ist. 150 E.

Bis hierin die volle Darlegung der materialistischen und sensualistischen Lehre. Indem nun Sokrates zur Wiederlegung sich anschickt, so bemüht er sich jedoch vergebens den Theodoros in's Gespräch zu ziehen, wodurch nach Steinharts trefflicher Bemerkung über den Charakter der drei Unterredner, dass Theodoros den sich praktisch beruhigenden gesunden Menschenverstand, Theätetos die suchende und strebende, Sokrates die vollendete höhere philosophische Erkenntniss vertritt, offenbar angedeutet ist, dass zunächst die gegen die Consequenz des Sensualismus nicht Stand haltenden Gegengründe des gesunden Menschenverstandes an die Reihe kommen sollen. Zunächst, wesshalb hat denn Protagoras nicht lieber das Schwein oder die Kaulquappe (die doch auch empfinden wie der Mensch) als Maass aller Dinge aufgestellt? Wesshalb tritt er als Lehrer für theures Geld auf, wenn jeder Mensch einen unfehlbaren, also sich selbst genügenden Maassstab der Wahrheit in sich selbst hat? Aber solche Einwendungen lässt Sokrates den Protagoras hochmüthig von sich abweisen, als Ansichten, die so nach der Wahrscheinlichkeit gemacht sind, nicht aber von Sachverständigen, wie wenn einer in der Mathematik der Auktorität des Theodoros das Urtheil eines gemeinen Mannes vorziehen wollte. Einen zweiten Entwurf, dass, wenn einer eine fremde Sprache höre, er zwar den Laut mit dem Ohre vernehme, den Sinn aber nicht verstehe, also sinnliches Vernehmen (Empfinden) und Verstehen (Wissen) nicht dasselbe sein könne, weiss selbst Theätetos zu beantworten; denn was ich höre, den Laut, den erkenne ich auch; das andere aber, der Sinn, hat (als etwas willkürlich daran geknüpftes) nichts damit zu thun. Einem dritten von diesem Standpunkte erhobenen Einwurfe, dass man mit geschlossenen Augen, also nicht sehend (und also nach Protagoras nicht wissend) sich einer Sache erinnere (also doch sie wisse), also zugleich wissen und nicht wissen könne, weiss Theätetos nichts entgegenzusetzen. Da übernimmt diesem ganzen Standpunkte des gesunden Menschenverstandes gegenüber Sokrates die Rolle des Protagoras, und

Bewegungsmomente erklärt werden könne. Hienach umfasst also der Begriff der ἐπιστήμη nach dem Sinne Platons im Theätet das

spricht sich in seinem Namen ganz unverholen aus. Alles, was ihr da schwatzt, ist Spiegelfechterei, die ihr den Knaben vormacht. Ganz andere Dinge muss man zugeben, wenn man meinen Satz festhalten will; nicht allein, dass der Mensch sich an etwas erinnernd zugleich weiss und nicht weiss, sondern auch sehend, wenn man ihm nämlich das eine Auge zuhält, und er also mit dem einen Auge sieht (weiss), mit dem andern nicht sieht (nicht weiss). Aber Unsinn ist das alles ja nur unter der falschen Voraussetzung, die ihr macht, nicht ich, dass das nämlich wirklich ein und derselbe Mensch sei. Davon ist aber gar keine Rede; was wir Mensch nennen, ist ja nichts anders als eine Combination von unendlich vielen sich einander folgenden Empfindungen. Diese Consequenz festzuhalten, geziemt sich für Männer, nicht wie ihr thut, an Namen euch haltend, knabenhaft sich herumzustreiten. Alle eure Lächerlichkeiten fallen auf euch zurück. Ihr könnt euch mit Schweinen und Kaulquappen zusammenstellen, wenn ihr wollt; ich thue es nicht. Ein Recht zu lehren aber habe ich, nicht als ob ich eine wahre Erkenntniss statt einer falschen geben wollte, wohl aber eine gute und nützliche statt einer schädlichen; was der Arzt durch die Arznei thut, in einen besseren Zustand versetzen, das thut der Weise durch Reden. Das muss man aber sanftmüthig und ruhig thun, ohne sich so zu ereifern, wie ihr es machet. 168 C.

Wenn nun Sokrates, nachdem er den Materialisten diesen Triumph über die ungenügenden Gegenbeweise des gesunden Menschenverstandes hat feiern lassen, zur principiellen Widerlegung sich anschickend abermals den Theodoros zum antworten drängt und es ihm dieses mal nicht erlässt, so ist damit nach obigem angedeutet, dass im gesunden Menschenverstande, wenn man ihn nur recht anzufassen weiss, allerdings auch tiefere Gründe der Wahrheit gelegen sind. — Der erste von den endgültigen Beweisen gegen den Sensualismus oder Materialismus ist noch ein negativer, vom Standpunkte der Gegner selbst ausgehender und ausser der Sache bleibender. Dass nicht jeder in allen Dingen urtheilsfähig sei, sondern nur in der Sache, worin er gelernt hat, ist unstreitig das Urtheil der Mehrzahl der Menschen. Entweder ist dieses Urtheil nun wahr oder nicht; in jedem dieser beiden Fälle fällt der Satz des Protagoras. Ist jenes Urtheil der meisten Menschen wahr, so ist der Satz des Protagoras als falsch erklärt; ist es nicht wahr, so fällt er nicht minder, denn faktisch ist dann das Vorhandensein eines falschen Urtheiles und damit die Unterscheidung von wahr und falsch an sich anerkannt. Wenn auch Protagoras gegen diesen Beweis noch aufkommen würde, so würde er doch mit seinen Einwürfen nicht anzuhören sein, denn in einem unausweichlichen Dilemma ist er hier jedenfalls gefangen. 171 D.

Ehe nun Sokrates zu dem zweiten Beweise übergeht, der von dem Punkte ausgeht, wo Protagoras am meisten für sich zu haben scheint, nämlich von den relativen Begriffen, sowohl den physischen, wie warm, kalt krank, gesund, als besonders den socialen nützlich, schädlich, gerecht, ungerecht, so nimmt er, der im Angesichte des Gerichtes und des Todes steht, Veranlassung zu der ganz herrlichen Schilderung des Gegensatzes des im öffentlichen Leben sich herumtummelnden Weltmenschen (Rhetors),

ganze Gebiet des menschlichen Wissens oder Bewusstseins von dem höchsten und allumfassenden zugleich sittlichen Begriffe der

der ganz dem Augenblicklichen und Irdischen dient nnd im Weltlichen ganz wie zu Hause ist, und des in weltlichen Diugen zwar wie ein unbeholfener Fremdling sich benehmenden aber im Ewigen, wo der Weltmensch nichts mehr zu machen weiss, wie so recht in seiner Heimath sich fühlenden Philosophen, wobei er zuletzt auf die einzie wahre Bedeutung des irdischen Lebens als der Vorbereitung zum ewigen durch Gottverähnlichung, welche nur im Tode zu erlangen ist, weil es hier auf Erden einmal kein rein ungemischt Gutes geben kann, übergeht. 177 C.

Zurückkehrend zur Hauptsache nimmt er den oben angefangenen Beweis in Betreff der relativen Begriffe wieder auf. Den Unterschied des Guten und Bösen, (wenn auch nur im Sinne von nützlich und schädlich, über den auch Protagoras auf keine Weise hatte hinwegkommen können), hat doch noch keiner geleugnet. Das reicht schon hin, die Behauptung des Protagoras von dem Menschen als Maass aller Dinge zu widerlegen. Die Gemeinde hat nie anders als das, was ihr gut sei, beschliessen wollen; aber hat sie immer das Gute beschlossen? nicht auch oft das Verkehrte und Schädliche? hat sie also nicht oft geirrt? Noch klarer wird aber hier der Beweis gegen den Protagoras, wenn man den Begriff des Zukünftigen hinzunimmt; denn reicht er auch in Betreff der physischen Begriffe aus. Wenn einer, der nicht Arzt ist, sich eine Meinung macht über das Fieber, welches er bekommen werde oder nicht, abweichend von dem Arzte, wird es so dann auch kommen oder nicht? oder wird es dem Kranken so nicht wahr sein, dem Arzte aber wahr? (und nicht vielmehr an sich wahr oder unwahr, wie es dem Kranken, wenn ihm das Fieber ergreift, schon zum Bewusstsein kommen wird). Oder wird über die zukünftige Güte des Weines der Unkundige ebenso gut urtheilen, wie der Weinbauer; oder über den zukünftigen Erfolg einer Rede der Urkundige so gut wie der Rhetor? Aber auch durch diesen Beweis, obwohl er als stichhaltiges Moment festzuhalten ist, wird doch die Sache noch nicht abgemacht. Es kommt vielmehr auf das Wesen der Wahrnehmung selbst an; vielleicht hat hier Theätetos doch noch Recht; hier muss also genau eingegangen werden; an diesem Punkte ist auch der hitzigste alle ergreifende Streit; die Vorkämpfer von der einen Seite sind die Herakliteer; diese Leute repräsentiren in der That ihr Princip im Leben; sie sind in einem beständigen Flusse von Reden und Begriffswechsel, so dass kein anderer zu Worte kommen und einen festen Begriff geltend machen kann; von eigentlichem Lehren und von Schülern ist daher bei ihnen keine Rede; jeder steht auf, wie ihm die Begeisterung es eingibt. Diesem gegenüber stehen andere, die alles zum absoluten Stillstand bringen, weil kein Raum sei, worin das Ganze sich bewege. Zwischen diese beiden Parteien (die absoluten Fluss- und Stillstandsmänner, οἱ ῥέοντες und οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται) sind wir unvermerkt in die Mitte gekommen; *nach beiden Seiten hin und nicht nach einer blos müssen wir die Untersuchung führen*; für jetzt soll aber nur die Sache mit den Männern des Flusses abgemacht werden. — Nachdem in solcher Weise der Streitpunkt auf den Gegensatz der letzten Principien, wie sie in der vorsokratischen Philosophie, im Herakleitos und Parmenides, sich herausgestellt hatten, zurückgeführt ist, erfolgt der eigentliche Beweis gegen die herakliteische Auffassung.

σοφία bis zur geringsten Sinneswahrnehmung hin. Diese letztere Beziehung, wonach mir also ἐπιστήμη als Erkenntniss fassen

---

Da der Bewegung zwei Arten sind, die räumliche (Bewegung im engsten Sinne) und die qualitative (Aenderung), so muss, wenn alles in absoluter Bewegung sein soll (εἴπερ γε δὴ τελέως κινήσεται) auch alles nach beiden Arten der Bewegung sich bewegen. Dann aber ist es unmöglich, dass jenes Zusammentreffen stattfinden könne, in welchem die Empfindung bestehen soll. Denn keines kann als ein solches mit einem andern als einem solchen zusammentreffen, weil wenn eines auch nur einen Moment ein solches wäre, nicht mehr absolute Bewegung wäre. Es würde also Empfindung nicht sein können. Wir würden auch nicht sprechen können, denn nicht allein würden wir irgend etwas nicht substantivisch als ein seiendes bezeichnen, sondern nicht einmal das Wörtchen „so" würden wir zu sagen ein Recht haben. Wenn aber in dieser Weise aus der Consequenz dieses Principes sich ergibt, dass die Möglichkeit der Empfindung (Wahrnehmung) selbst aufgehoben wird, so kann also die Wahrnehmung auch nicht die Wissenschaft sein, wie Theätetos will.

Dieses ist der principielle negative Beweis gegen die Lehre von der absoluten Bewegung als principielle Grundlage des Sensualismus. Indem nun Sokrates an diesen negativen Beweis noch einen positiven zu knüpfen gesonnen ist, wendet sich die Rede, die während jenes schon mehre Male auf den Theätetos wieder ausgespielt hat, zu diesem zurück. Sein Verlangen, jetzt die oben angedeutete Untersuchung in Betreff der Stillstandsmänner (der eleatischen Lehre vom absoluten Sein) ausgeführt zu sehen, lehnt Sokrates ab; weil die Lehre des Parmenides, den er schon in seiner Jugend gehört habe und der ihm ganz verehrungswürdig erschienen sei, eine solche Tiefe enthalte, dass eine genauere Behandlung die jetzt angefangene Untersuchung ganz hinausschieben würde. Dieses also für jetzt unterlassend, fügt er dem gegebenen negativen Beweise gegen die Herakliteer nur noch einen positiven an. Ausgehend von dem Unterschiede zwischen ᾧ ὁρῶμεν und ὃ δ' ὃν ὁρῶμεν beweiset er auf eine unwiderlegliche Weise, dass, da die in die verschiedenen Sinne zertheilte sinnliche Wahrnehmung nicht gedacht werden kann als ihren Sitz in den einzelnen Sinneswerkzeugen habend (was mit dem ᾧ bezeichnet sein würde), sondern als ein gemeinsam über die verschiedenen sinnlichen Wahrnehmungen stehendes, wodurch daher auch einzig und allein ein Vergleichen derselben unter einander stattfinden kann, *der eigentliche Sitz der Wahrnehmung etwas anderes von den sinnlichen Organen verschiedenes und über ihnen stehendes sein muss.*

Das ist die Seele, mit der allein wir allgemeine Begriffe, wie Sein und Nichtsein, ähnlich und unähnlich, verschieden und dasselbe, Zahl etc., welche eine Vergleichung der Wahrnehmungen unter einander voraussetzen, bilden können und mit der wir die den Sinnen nicht zugängliche Wesenheit schauen. Die Seele (das Bewusstsein) ist es denn auch, die erst die Empfindung zur Empfindung macht; den Unterschied des Harten und Weichen für's Gefühl etc. kann ich nur durch die Seele wissen. Einiges also schauet und weiss die Seele durch sich selbst (unmittelbar, ohne die sinnlichen Wahrnehmungen, wie vor allen die οὐσία) anderes vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung. Alles aber, was immer die Seele erkennt, muss zuletzt auf

müssen, welche sich im Laufe der Entwicklung erst vollständig klar herausstellt, erkennt Schmidt mit Verweisung auf den von

die οὐσία (auf die im Begriff erfasste und im Namen bezeichnete Wesenheit der Dinge) zurückkommen, die nicht sinnlich wahrgenommen werden kann. Da aber dort unmöglich Wahrheit sein kann, wo die Wesenheit nicht erkannt wird, ohne Erkenntniss aber der Wahrheit kein Wissen ist, so folgt also, dass Wahrnehmung und Wissen nicht dasselbe sei.

Dass bei dem letzten positiven Beweise gegen den Sensualismus Theätetos wieder als Mitunterredner herangezogen wird, muss nach obiger Bemerkung über den Charakter der Mitunterredner so verstanden werden, dass wir hier wieder zu einer Wendung kommen, die für den gesunden Meschenverstand zu hoch liegt. Schon, dass gleich beim Beginne des eigentlich principiellen Beweises und dann bei dem negativen Theile desselben die Aufmerksamkeit auf den Theätetos wieder gelenkt wird, deutet dasselbe an; nur die beiden ersten Beweise, als sogenannte demonstratio ad hominem (der erste vom logischen, der zweite vom moralischen Standpunkte aus) sind der Art, dass Theodoros so recht seine Befriedigung darin findet; bei dem negativen Theile des principiellen Beweises hält er noch aus; aber nur wie gezwungen und mit Freuden diesen Zwang abwerfend, sobald Sokrates ihn entlässt. Man muss alle diese feinen aber bestimmt genug angedeuteten Wendungen wohl beachten, um den anscheinend verworrenen (und in der That in seinen einzelnen Wendungen bisher noch nie recht erkannten) aber überaus fein angelegten Gang dieses ersten Haupttheiles der ganzen Untersuchung recht zu würdigen. Ich bezeichne nach den im Verlaufe gegebenen Andeutungen die Hauptwendungen hier desshalb noch einmal. Die ganze Untersuchung verläuft nämlich in folgenden vier Hauptwendungen: 1. Erste vorläufige Darstellung des Sensualismus, gestützt auf die Schwierigkeiten, welche die dem relativen Charakter des menschlichen Denkens innewohnenden Wiedersprüche dem zum tiefern Verständniss strebenden Bewusstsein bereiten (bis p. 155, D.). 2. Volle Exposition und anscheinend philosophische Begründung des Sensualismus, wobei anscheinende Gegengründe gegen ihn leicht beseitigt werden (bis p. 160, E.). 3. Erster Versuch der noch ungeübten und nur noch die Stelle des gesunden Menschenverstandes vertretenden philosophischen Erkenntniss gegen den Sensualismus, die dieser triumphirend zurückweiset, nicht jedoch ohne seine ganze innere moralische Haltlosigkeit und Lügenhaftigkeit aufzudecken (bis p. 168, C.). 4. Endliche stichhaltige Wiederlegung des Sensualismus, und zwar erst vom Standpunkte des durch den Philosophen zu Ehren gebrachten gesunden Menschenverstandes, theils als logische theils als moralische demonstratio ad hominem, dem dann der eigentliche principielle Gegenbeweis folgt und zwar zuerst negativ dann positiv. In dem mit der Entwicklung des Inhaltes genau in Parallele stehenden Personenwechsel sind diese Wendungen bestimmt und scharf bezeichnet. Ich bemerke nur noch den einen Zug, wie Sokrates, als Theätetos in der letzten Wendung ihm mit richtigem Verständnisse so rasch entgegenkommt, ganz entzückt in den Ausruf ausbricht, dass er in der That nicht hässlich sei, sondern schön, weil die Schönheit nur nach dem geistigen zu bemessen sei.

Schnippel gegebenen speziellen Nachweis ausdrücklich an. (Krt.Com. S. 527.) Nicht so vollständig hat er das Interesse erkannt, welches

Zweiter Haupttheil.

Beantwortung der Frage: Ist Erkenntniss (richtige) Vorstellung (Meinung)?

Soviel ist bisher erkannt worden, dass die Wissenschaft, als wahre Erkenntniss, d. h. Erkenntniss des wirklichen Seins und Wesens nicht in der sinnlichen Wahrnehmung bestehen kann. Da wir aber nicht darauf aus sind zu fragen, was die Wissenschaft nicht sei, sondern was sie sei, so müssen wir uns weiter umsehen und da können wir nirgends anderswo suchen, als in der innern Denkthätigkeit des Menschen, die als δοξάζειν (vorstellen, meinen) bezeichnet wird. Also die Frage: Kann die Wissenschaft mit der Vorstellung (Meinung) identisch sein? Theätetos dieses aufgreifend, antwortet: Wissenschaft ist richtige Vorstellung (Meinung). Der Umstand, dass Theätetos es nothwendig findet, sofort das Prädikat *richtig* beizufügen, da ja eine unrichtige oder falsche Meinung und Vorstellung selbstredend nicht die gesuchte Erkenntniss sein kann, gibt dem Sokrates Veranlassung, vor allem jetzt die Frage aufzuwerfen, wie überhaupt eine falsche Meinung oder Vorstellung stattfinden könne. Es scheint aber, dass diese nicht stattfinden könne, weder wenn wir von dem Begriffe des Wissens, noch wenn wir von dem Begriffe des Seins ausgehen. Nicht, wenn wir vom Begriffe des Wissens ausgehen; denn alles wissen wir entweder oder wissen es nicht. Eine Täuschung müsste also entstehen durch Verwechslung entweder dessen, was wir wissen mit dem, was wir wissen, oder dessen, was wir nicht wissen, mit dem, was wir nicht wissen oder dessen, was wir wissen, mit dem, was wir nicht wissen; keines von diesen ist aber möglich. Zweitens nicht vom Begriffe des Seins aus; denn eine falsche Meinung könnte sich doch nur auf ein nicht seiendes beziehen; nun wäre aber eine auf ein nicht seiendes sich beziehende Meinung (Vorstellung) gar keine Meinung (Vorstellung) mehr; sie muss nothwendig um zu sein ein Objekt haben, eine Vorstellung muss nothwendig von etwas sein. — Aber auch vom Gebiete der Meinung oder Vorstellung selbst aus erweiset sich, wie es scheint, der Irrthum als unmöglich, d h. eine irrthümliche Meinung kann nicht durch Verwechslung einer Vorstellung mit einer andern entstehen. Denn da Meinung (Urtheil) ein inneres Sprechen also Verbindung von Vorstellungen ist, so ist es nicht möglich, dass einer wissend eine Vorstellung für die andere setze, was Wahnsinn wäre; natürlich aber auch nicht unwissend; denn eine Vorstellung die einer nicht kennt, kann er nicht statt einer andern setzen. — Da nun aber aus dieser scheinbar nachgewiesenen Unmöglichkeit einer falschen Meinung das allerunsinnigste folgt, so dass Sokrates es jetzt, wo sie noch mitten in der Noth der Untersuchung sind, nicht wissend, ob sie dieselbe überwältigen werden, nicht einmal aussprechen mag, so versucht Sokrates, ehe er sich solchen Consequenzen aussetzt, jeden Ausweg und findet einen solchen, wie ihm scheint, in der genauern Betrachtung des einen der oben genannten Fälle, dass nämlich ein Irrthum entstehe aus der Verwechslung dessen, was einer weiss mit dem, was er nicht weiss, wenn er zu dem Meinen (Vorstellen, Denkthätigkeit) des Menschen hinzunimmt etwas wie eine Wachstafel, worin sich die wahrgenommenen Bilder klarer oder dunkler ausprägen. (Haben wir nämlich oben aus Scheu vor der Annahme,

Platon an der ausdrücklichen Feststellung der Identität der ἐπιστήμη und der σοφία hatte. Er würde sonst keinen Anstoss

dass einer wissend nicht wisse, jenen Fall fahren lassen, so muss dafür eine Abhülfe gesucht werden, indem der Grund des Nichtwissens nicht in die Thätigkeit der Seele selbst, sondern in etwas damit verbundenes, die Wachstafel, gesetzt wird). Nach vollständiger Aufzählung aller hier sich ergebenden Fälle findet sich, dass in dreien ein Irrthum möglich ist, nämlich durch Verwechslung von dem, was einer kennt (d. h. in seiner Wachstafel hat) mit einem andern, was er kennt und wahrnimmt, oder dessen was er kennt mit dem, was er nicht kennt, aber wahrnimmt oder drittens dessen, was er kennt und wahrnimmt, mit dem, was er kennt nnd wahrnimmt. Ein Beispiel mag dieses erläutern. Sokrates kennt den Theodoros und den Theätetos; er hat von beiden ein Bild in seiner Wachstafel; er sieht beide oder nur den einen von ihnen. Dann kann es, wenn wir der Kürze wegen die Personen durch grosse, die Bilder durch kleine Buchstaben in folgender Zusammenstellung bezeichnen $\frac{a}{A}\ \frac{b}{B}$ geschehen, dass nicht a auf A und b auf B, sondern a auf B und b auf A übertragen wird, wie wenn einer den rechten Schuh an den linken Fuss und umgekehrt zieht, oder wie, wenn man sich im Spiegel sieht, rechts und links sich verkehren; und so Verwechslung und also Irrthum (ἀλλοδοξία) entsteht. In keinem anderen Falle ist dieses möglich, auch nicht in dem, wenn er nur den einen wahrnimmt. (Offenbar setzt hier Platon voraus, dass dann die hinzukommende Wahrnehmung von der einen Seite eine Verwechslung nicht zulässt.) Dann wird in der Freude über diesen anscheinenden Erfolg der schwierigen Untersuchung mit sichtlicher Ironie auf das homerische κέαρ (κῆρ, Gleichklang mit dem κήρινον) die Vorstellung von der Wachstafel noch weiter benutzt, um die Verschiedenartigkeit der geistigen Anlagen der Menschen zu erklären. (Dieses ist offenbar gegen die Materialisten, zu denen scherzhaft auch Homer wegen seines Satzes vom Ursprunge der Dinge aus dem immerfliessenden Okeanos gerechnet wird, gerichtet, so etwa wie heute zu Tage die Phrenologie als ein Anhängsel des Materialismus erscheint.) Aber genauer gesehen fällt die ganze Sache wieder zusammen. Allein schon das so häufige Irren im Zählen, namentlich bei grossen Zahlen, wo doch von einer sinnlichen Wahrnehmung und also von einem durch dieselbe zurückgelassenen Bilde in der Wachstafel gar nicht die Rede sein kann, beweiset, dass das Irren und die Verwechslung innerhalb der geistigen Thätigkeit (dem δοξάζειν) selbst vor sich geht, so dass wir also wieder auf dem alten Punkte sind, dass einer wissend (d. h. vorstellend), nicht wissen (d. h. nicht vorstellen) muss, wenn die Möglichkeit des Irrens zugegeben werden soll. Dabei wird nun erst Sokrates inne, wie so ganz unvernünftig sie bisher untersucht haben, indem sie fort und fort über Verstehen und Nichtverstehen, über Erkennen und Nichterkennen gesprochen haben, als wüssten sie schon, was diese Worte zu bedeuten hätten; da sie doch gar kein Recht haben, die Worte zu gebrauchen, ehe sie wissen was sie bedeuten. Das bringt ihn darauf das Wort ἐπίστασθαι zunächst nach dem Sprachgebrauche zu nehmen gleich ἐπιστήμην ἔχειν, wo er aber das ἔχειν gleich in κεκτῆσθαι ändert, um die Andeutnng zu gewinnen, wie einer eine Kenntniss von etwas haben könne, ohne sie grade jeden Augenblick bei der Hand zu haben. — Ausgehend von dieser Andeutung versucht So-

genommen haben an der, wie er meint zwecklosen Weitläufigkeit in der Form der Frage: 145 E *τοῦτο δὲ μῶν διαφέρει τι*

krates einen neuen Weg, indem er die oben zu Hülfe genommene Wachstafel mit einem Taubenschlag vertauscht, worin viele Tauben, zahme und wilde schon sind, andere erst eingefangen werden, alle zwar ausfliegen aber nach Umständen von dem Besitzer eingefangen werden. (Der Unterschied dieses Bildes von dem früheren liegt offenbar in der grösseren Freiheit, die hier der denkenden Thätigkeit über die Vorstellungen oder Kenntnisse gegeben wird. Der Besitzer hat die Tauben in seiner *δύναμις*, wenn auch nicht immer bei der Hand. Das möchte die erste Andeutung des philosophischen Gebrauches des Wortes *δύναμις* sein.) Mit Hülfe dieses Bildes scheint nun die Möglichkeit gegeben, die früheren Schwierigkeiten zu überwinden; es ergibt sich scheinbar, wie irrige Meinungen in der Seele selbst sein können, wodurch denn auch die früher Anstoss erregenden Zahlenverwechslungen sich erklären lassen und wie einer etwas wissend im Besitz haben könne, ohne es grade augenblicklich bei der Hand zu haben, daher man nicht zu sagen brauche, dass er wissend nicht wisse. Aber indem so das Nichtwissen doch wieder in die wissende Seele selbst hineingelegt wird, werden die letzten Dinge noch ärger als die ersten; wenn einer wissend, d. h. der Voraussetzung gemäss, die richtige Vorstellung habend, sein soll, ohne sein Wissen bei der Hand zu haben, so ist er also wissend durch die Unwissenheit, und wollte man, wie Theätetos versucht, diese äusserste allen Unsinn zulassende Consequenz dadurch vermeiden, dass die falschen Meinungen mit den wahren vermischt unter einander in der Seele wären, so dass bald die eine bald die andere gegriffen würde, so ist doch klar, dass er die falsche nur griffe in der Meinung eine wahre zu greifen, er also wieder durch Wissen im Irrthume ist und so beginnt der alte Kreislauf von neuem und wir sind um keinen Schritt weiter gekommen; es werden wieder die obigen Fragen kommen: hat er dann beide, die rechte Kenntniss und die irrige wissend verwechselt etc. Und so müssen wir uns denn wohl selbst endlich gestehen, dass es thöricht von uns war, zu fragen, wie falsche Meinung möglich sei, also wahre und falsche Meinung zu unterscheiden, ehe wir darüber aufgeklärt sind, was die wahre Meinung, also was Wahrheit und Wissenschaft sei.

Dritter Haupttheil.

Beantwortung der Frage: Ist Wissenschaft die rechte Meinung mit Begründung (Erklärung.)

Als Theätetos entmuthigt keine andere Antwort mehr weiss als die von der rechten Meinung, weiset ihn Sokrates darauf hin, dass diese allein schon durch das Verfahren der Rhetoren als nicht stichhaltig sich ausweise, indem diese, die nur durch Ueberredungskünste eine Meinung beizubringen suchen, doch nicht Wissenschaft für sich in Anspruch nehmen könnten. Theätetos erinnert sich nun von einer Erklärung gehört zu haben, wonach Wissenschaft die rechte Meinung mit Begründung (*μετὰ λόγου*) sei. Auch Sokrates hat wie im Traume die Rede von dem *λόγος* vernommen und zwar so; die Elemente (*στοιχεῖα*) seien nicht weiter zu erklären (*ἄνευ λόγου*) blos die *Benennung* zulassend, nicht die *Aussage;* wie aber die wirklichen Dinge aus einer Verbindung der Elemente beständen, so sei der *λόγος* aus einer Verbindung von Namen (*συμπλοκὴ ὀνομάτων*). Als aus Elementen bestehend

ἐπιστήμης; — τὸ τοῖον; — Ἡ σοφία — statt welcher handschriftlich unanfechtbaren Lesart er lieber gleich αὕτη δὲ μῶν

seien die Dinge (und die Sprache) nur für die Empfindung, nicht für die Erkenntniss; wer sie so wahrnehme, könne wohl eine wahre Meinung darüber haben, nicht aber Wissenschaft, weil er keine Rechenschaft zu geben im Stande sei. Nur wer die Verbindung der Elemente verstehe, sei hiezu im Stande und im Besitze der wissenschaftlichen Erkenntniss. — Sokrates findet etwas Wahres in dieser Erklärung, insoweit ohne eine solche Erkenntniss der Dinge aus ihren Elementen gewiss keine wahre Erkenntniss stattfinden kann, aber dieses allein genügt nicht und vor allen erhebt sich die Frage, wie denn eine wahre Erkenntniss aus der Verbindung der Elemente soll entspringen können, so lange die Elemente selbst unerkannt sind. Die Sache wird nun näher untersucht an der Sprache. Da ergibt sich, dass man über die Elemente weiter nichts sagen kann, weil sie sich nicht weiter zerlegen lassen. Daraus aber scheint unabweisbar zu folgen, dass man denn auch von der Verbindung der Elemente nichts versteht, wenn nicht vielleicht die Sache so zu fassen ist, *dass die Verbindung nicht schlechtweg nur gleich der Summe der Elemente (τὸ πᾶν), sondern dass sie etwas für sich (ein Ganzes, ὅλον) ist,* in dem und durch das erst die Theile zu verstehen sind. — Von diesem Gedanken führt aber Sokrates den Theätetos wieder ab, indem er mit einer offenbar sophistischen Wendung von Zahlensummen ausgehend erst das τὸ πᾶν und τὰ πάντα identificirt, und dann das von Zahlen geltende auch auf Concretes (ein Herr) überträgt, und so den im Denken noch Ungeübten zu dem Geständnisse bringt, dass das ὅλον gleich dem πᾶν sei, womit die im obigen liegende Möglichkeit zur Wahrheit der Sache durchzudringen ihnen wieder entrückt wird. Mit Beseitigung dieser einzig richtigen Auffassung, an der aber Sokrates ganz ausdrücklich den Theätetos vorbeiführt, bleibt nur ein Zweifaches möglich, entweder man nimmt das ὅλον als die Summe der Elemente, wobei, so lange man die Elemente nicht kennt, keine Erkenntniss des ὅλον entstehen kann, oder man setzt es ganz ausser Zusammenhang mit den Theilen, es also etwas für sich seiendes erfassend; dann ist aber Erkenntniss ebenso unmöglich, weil dann das ὅλον selbst als ein nicht weiter aufzulösendes, also als ein unerkennbares erscheint. Und so zeigt es sich ja auch beim Unterricht in der Sprache, in der Musik; wenn wir nur die Elemente inne haben, werden wir mit der Verbindung schon fertig (wie, das wissen wir freilich nicht).

Das liesse sich auch sonst noch beweisen, doch um jetzt bei dem Hauptgegenstande zu bleiben, so wird der λόγος auf dreifache Weise verstanden, die wir einzeln prüfen müssen. Erstens versteht man unter dem λόγος den Ausdruck des Gedankens im Sprechen durch Namen und Worte (Rede, Satz); das thut jeder, wenn er nur eben nicht taub und stumm ist; wenn darin das Kriterium der Wahrheit läge, so müsste also alles, wie es einer ausspricht, die Wissenschaft sein; das kann also nicht das rechte sein. Aber man versteht zweitens unter λόγος (Erklärung) die Zerlegung des Ganzen in seine Theile, und wer ein Ganzes in seine Theile zerlegen und sie in der rechten Ordnung wieder zusammen bringen kann, (wie z. B. der Stellmacher die Theile eines Wagens) von dem sagt man, dass er die Sache versteht und davon Rechenschaft zu geben im Stande ist. Aber im wahren Sinne versteht

διαφέρει τι ἐπιστήμης gesehen hätte (S. 438 d. krt. Commt.). Es lag aber Platon daran, diese Identität der ἐπιστήμη und der σοφία im Sinne des Sokrates recht ausdrücklich hervorzuheben, wonach das menschliche Erkennen überhaupt ein sittlicher und geistiger und nicht ein natürlicher und materieller Process ist. Wir sehen leicht, dass wir gleich mit dieser ersten Bemerkung an dem Scheidepunkte für die richtige oder falsche oder wenigstens für die vollkommene oder unvollkommene Auffassung des ganzen Dialoges stehen. Ist sie ἐπιστήμη einerseits identisch mit der σοφία, also auch der φιλοσοφία und reicht sie anderseits bis zum geringsten Akte sinnlicher Wahrnehmung hinab, so handelt es sich also in der Frage: τί ἐστιν ἐπιστήμη nicht um ein speziell wissenschaftliches und theoretisches Interesse, sondern um die Frage nach dem Wesen des menschlichen Erkennens überhaupt, und gleich im ersten Beginne der Fragestellung ist jene allumfassende Bedeutung ausgesprochen, die ich für den Theätet in Anspruch nehme. Die Uebersetzung schwankt desshalb für ἐπιστήμη zwischen Wissenschaft und Erkenntniss; um Weitläufigkeit zu vermeiden, wird es am besten sein mit Schmidt sich an der Uebersetzung Wissen zu halten.

In Betreff der Kritik, die Sokrates an der ersten noch ganz schülerhaften Antwort des Theätet auf die Frage, was Wissenschaft sei, knüpft: Geometrie, Astronomie, Musik, Rechenkunst (τὰ περὶ ἁρμονίας καὶ λογισμους 145 C.), dazu Schusterkunst und ähnliches, das alles sei Wissenschaft, habe ich zwei wesentliche Punkte zu bemerken. Erstens ist es allerdings ganz richtig, dass die von Sokrates, um den Theätet auf den rechten Weg zu weisen beispielsweise aufgestellte Definition vom πηλός, ὅτι γῆ ὑγρῷ

er sie nicht, weil er die Elemente nicht versteht. — Ebenso wenig gibt uns die dritte Erklärung des λόγος ein befriedigendes Resultat, wonach man darunter die Definition, die Erkenntniss der nota charakteristica (διαφορότης) des Begriffes versteht; denn die Erkenntniss der charakteristischen Unterscheidung setzt eben, was gesucht wird, die Erkenntniss der Wesenheit des Dinges schon voraus. — Nachdem in solcher Weise auch die letzte Erklärung, die Theätetos zu geben vermochte, vor der Untersuchung nicht bestanden und so die ganze Untersuchung mit einem wie es scheint rein negativen Resultate abgeschlossen hat, legt Sokrates noch einmal die Weise seiner philosophischen Hebammenkunst, welche nur das zur Geburt beförderte zu prüfen habe, dar und verweiset dann den Theätetos auf die morgen fortzusetzende Unterredung; jetzt sei es für ihn Zeit, ins Gericht zu gehen, wohin ihn die Klage des Meletos geladen habe. So weit der Dialog.

φυραθεῖσα πηλὸς ἂν εἴη S. 147 C. ganz dem von Aristoteles nur ausdrücklicher aufgestellten Begriff der Definition (ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστι Top. I. 8) entspricht. Nun kommt aber die ganze Untersuchung im Theätet auf eben diese Definition des Wissens zurück, die dann, weil sie als eine thörichte verworfen werden muss, das anscheinend rein negative Resultat derselben besiegelt p. 210 οὐκοῦν ἐρωτηθεὶς, ὡς ἔοικε, τί ἐστιν ἐπιστήμη, ἀποκρινεῖται, ὅτι δόξα ὀρθὴ μετὰ ἐπιστήμης διαφορότητος. Wenn nun Platon gleich in die Abweisung der ersten noch ganz schülerhaften Antwort des Theätet den Begriff der formal richtigen Begriffsbestimmung hineinlegt, der am Schlusse der ganzen Untersuchung über die Definition des Wissens als unzulänglich verworfen wird, so ist offenbar, — wenn wir nicht etwa, was ausgeschlossen ist, die reine Skepsis als das Resultat ansehen wollen — dass Platon bei der ganzen Untersuchung einen höheren über die formale Richtigkeit der Definition liegenden Inhalt des Wissens im Auge hat. Als solchen erkennt man dann natürlich die Idee an (Schmidt Exg. Com. S. 83: welche Definition gemeint sei, kann nicht zweifelhaft sein; denn da sich in dem Gespräche weder Wahrnehmung noch richtige Vorstellung noch endlich Begriffsbestimmung als genügende Definitionen erweisen, so bleibt als die Platon vorschwebende und seiner Philosophie allein angemessene keine andere übrig, als eine auf die Idee d. h. auf die Wirklichkeit des Begriffes oder ihm zu Grunde liegende wirkliche und wahrhafte Sein gerichtete, wobei auf Zeller verwiesen wird). Da nun aber im Theätet die Idee im vermeintlich technischen Sinne Platons schlechthin ignorirt wird, so stehen wir mit dieser scheinbaren Antwort offenbar erst an dem Anfang der Frage, ob wir in den Theätet eine selbstgemachte Vorstellung von der platonischen Idee hineinlegen oder ob wir durch das wahre Verständniss des Theätet uns den Weg zu dem Verständnisse bahnen sollen, was Platon unter der nachher in einigermassen technischen Gebrauche sich einstellenden Idee verstanden habe und speziell wie wir sehen werden, ob er dabei nur an das Seiende, oder an das den Gegensatz des Seins und die Bewegung in sich tragende als das wahrhaft Seiende gedacht habe. Der ganze Theätet verläuft dieser Bemerkung gemäss in der Frage, wie die Begriffsbestimmung über den Charakter eines blos Formalen hinausgehoben werden kann.

Die zweite Bemerkung ist, dass auch von Schmidt bei der Kritik der ersten schülerhaften Antwort des Theätet nicht bündig genug hervorgehoben wird, dass diese in einem dreifachen Fortschritt sich bewegt. Erstens will Sokrates, dass in der Antwort nicht einzelne Wissenschaften aufgezählt, also überhaupt nicht blos aufgezählt werden soll; offenbar absichtlich lässt Platon den Theätet zwischen dem Singular und Plural schwanken 146 D. *πᾶσαί τε καὶ ἑκάστη τούτων οὐκ ἄλλο τι ἢ ἐπιστήμη εἶναι.* Zweitens tadelt er, dass bei der Aufzählung immer nur der Name wiederholt, nicht die Sache erklärt wird, p. 147 A. *σκέψαι δὴ καὶ τόδε εἴ τις ἡμᾶς τῶν φαύλων τι καὶ προχείρων ἔροιτο, οἷον περὶ πηλοῦ, ὅ, τι ποτ' ἐστιν, εἰ ἀποκριναίμεθα αὐτῷ, πηλὸς ὁ τῶν χυτρέων, καὶ πηλὸς ὁ τῶν ἰπνοπλαθῶν, οὐκ ἂν γελοῖοι εἴμεν;* — Drittens bemerkt er, dass eine solche Aufzählung einen Umweg durch das Viele macht, da man doch einfach an der Erklärung des Namens sich halten könne. Die letzte Bemerkung S. 147 C. läuft nur nebenbei. Sehr mit Unrecht aber wird die von Platon ausdrücklich bemerkbar gemachte Erhebung des Begriffes des Wissens über das blosse Zählen (140 E. *οὐ γὰρ ἀριθμῆσαι αὐτὰς βουλόμενοι ἠρόμεθα, ἀλλὰ γνῶναι ἐπισιήμην αὐτὸ ὅ, τι ποτ' ἐστιν*) vernachlässigt, die zu dem in der ganzen Anlage des Dialoges ausgesprochenen Hinausgehen der Philosophie über den mathematischen Standpunkt stimmt. Es concentrirt sich demnach die Kraft der Kritik auf den zweiten Punkt, dass es sich nicht um den Namen sondern um die Sache handele (S. 147 B. *ἢ οἴει, τίς τι συνίησί τινος ὄνομα, ὃ μὴ οἶδε, τί ἐστίν;*) unwillkürlich ist also die Definition zunächst an das *ὄνομα*, die Bezeichnung in der Sprache gewiesen, aber sie darf dabei nicht stehen bleiben. Das ist genau der Standpunkt, den Platon im Kratylos erreicht hatte. Im Namen ist die Einheit des Begriffes schon gegeben, den nun in seiner Wesenheit zu erkennen die Aufgabe der Philosophie ist, wogegen die blos äussere begriffslose Aufzählung der Dinge des Einzelnen ein unnützer Umweg ist.

Was dann die mathematische Beobachtung angeht, wodurch Theätet nun rasch zum Verständniss dessen, was Sokrates mit der Definition des Wissens will, gebracht wird, so scheint allerdings auch durch Schmidts lichtvolle Erklärung die Sache noch nicht ganz klar zu werden, was jedoch für das Verständniss des Ganzen von keinem wesentlichen Belange ist. Unterscheiden

müssen wir offenbar zwischen der Beobachtung, die Theätet und seine Mitschüler selbständig gemacht haben und dem, was Theodoros ihnen vordemonstrirt und vorgezeichnet hatte. Das erstere ist vollständig klar. Sie hatten in der Reihe der Zahlen unterschieden zwischen denen, welche ein Produkt aus gleichen Faktoren und denen, welche ein Produkt aus ungleichen Faktoren darstellen; beide Arten hatten sie unter einen gemeinsamen Begriff, die ersten als *μήκη*, die zweiten als *δυνάμεις* zusammengefasst und eben damit hatten sie, weil sie nach einem wesentlichen in der Sache begründeten Unterscheidungsmerkmale die gegebene Vielheit der Erscheinung (hier die Zahlenreihe) auf einheitliche Begriffe zurückzubringen suchten, die Thätigkeit geübt, welche nach Platon als Wesen des Wissens erkannt werden soll. Wir können es dann als einen von Platon absichtlich berechneten Zug erkennen, dass Theätet über das ihm vom Theodoros demonstrirte selbstthätig hinausgeht. Das scheint klar und das ist das Wesentliche, was in allen Fällen für die Erklärung bestehen bleibt.

Nicht in gleicher Weise scheint das Weitere klar zu sein, wie die Schüler die beiden Zahlenklassen als *μήκη* und *δυνάμεις* bezeichnet hatten und wie überhaupt in der Construktion des Theodoros das Arithmetische mit dem Geometrischen verknüpft war. Denn wenn man auch die *δύναμις δίπους, τρίπους* u. s. w. aus der Construktion des Quadrates über der Hypothenuse eines rechtwinklichen Dreiecks, dessen beide Katheten 1 und 1, 2 und 1 u. s. w. sind, gewinnt, und weiterhin die Erklärung der Unterscheidung der Zahlen als *μήκει* oder blos *δυνάμει ξύμμετροι* mit Dank annimmt, so bleibt doch unerklärt, nicht allein, wesshalb Theodoros nicht schon mit der *δ. δίπους* begann, sondern auch von der *τρίπους* gleich zur *τετράπους* geht, was sich nachher bei der Aufzählung der blossen *δυνάμεις* 148 A. wiederholt. Auffallend ist ferner, dass die Primzahlen, die doch zu keiner der beiden Klassen gehören, weil sie überhaupt nicht als ein Produkt von Faktoren aufgefasst werden können, gar nicht berücksichtigt sind, während doch die aufgezählte Reihe 3, 5, 17 lauter Primzahlen sind. Wie es scheint, enthält doch dieser erste kühne Angriff auf die höchsten Aufgaben der Mathematik noch ziemlich viel Unklares. Doch darauf kommt es hier nicht an.

Das wichtigste ist jedenfalls die richtige Art und Weise, wie Theätet die Begriffsbestimmung angegriffen hat als das, was

den Sokrates so befriedigt, auszuscheiden. In der Art und Weise der Begriffsbestimmung ist hier der rechte Weg betreten; es kommt darauf an, das was auf dem mathematischen Gebiete möglich schien, in Anwendung auf den Begriff des Wissens selbst auszuführen; was, weil sich dazu Theätet nicht im Stande fühlt, nun zunächst dem Sokrates zur Darleguug des Wesens seiner Philosophie als einer geistigen Entbindungskunst der richtigen Begriffe oder Definitionen aus der Seele des Schülers Veranlassung gibt.

Was die Darstellung der Entbindungskunst selbst angeht, so scheint mir Schmidt über der theoretisch genauen Ausführung etwas zu sehr den Humor zu übersehen, der doch offenbar von Platon in die Sache hineingelegt ist, was auch auf die Erklärung einigen Einfluss hat, wie z B. *βλοσυρά* nicht grade mit ehrwürdig, eher derb, mannhaft zu übersetzen sein möchte. Ohne diesen humoristischen Zug wäre die Uebertragung des weiblichen Hebammengeschäftes seiner Mutter auf seine philosophische Mannesaufgabe kaum zu ertragen und man empfindet dabei etwas ähnliches, wie bei der uns unerträglichen Darstellung der Philosophie als leidenschaftlicher Liebe im Phädros, bei der man den ganzen sittlichen Ernst der platonischen Philosophie mit den griechischen Verhältnissen zusammenhalten muss, um Platon wirklich zu verstehen. Auch hier bei der Mäeutik ist aber eben diese drastische Uebertragung des Weibergeschäftes auf den Mann für Platon die Hauptsache; denn erst dadurch tritt der wesentliche Punkt deutlich hervor, dass es bei der leiblichen Entbindungskunst sich doch hauptsächlich nur um das Ans — Licht — bringen der Geburt, bei der philosophischen aber um die Untersuchung über die Wahrheit des ans Licht Gebrachten handelt. S. 15 c C. *μέγιστον δὲ τοῦτ' ἐνὶ τῇ ἡμετέρᾳ τέχνῃ, βασανίζειν δυνατὸν εἶναι παντὶ τρόπῳ, πότερον εἴδωλον καὶ ψεῦδος ἀποκίπτει τοῦ νέου ἡ διάνοια ἢ γόνιμόν τε καὶ ἀληθές.* Wir werden aber sehen, dass grade dieser Punkt für das richtige Verständniss der ersten Hauptuntersuchung von der grössten Bedeutung ist. Die sehr eingehende Beschreibung des ganzen Verfahrens des Sokrates, die schon etwas über das eigentliche nächste Bedürfniss des Dialoges hinausgeht, weiset übrigens schon auf die Absicht einer persönlichen Rechtfertigung und Verherrlichung des Sokrates hin, wie sie dem Platon durch die Stimmung bei der Abfassung

des Dialoges nahe gelegt war. Dass Schmidt das ganze Werk der philosophischen Mäeutik auf die Lehre von der ἀνάμνησις mit Peipers zurückführt, kann nur in dem Maasse richtig sein, als diese angebliche Lehre Platons selbst mitsammt der Ideenlehre richtig verstanden ist, worüber sich das Genaure ergeben wird. Noch bemerke ich, dass, wenn Platon nach der Bestimmung der Göttin Artemis, welche als selbst jungfräuliche den Geburten vorsteht, das Hebammenamt solchen übertragen sein lässt, die selbst geboren haben, jetzt aber nicht mehr gebären, dabei neben anderen doch auch wohl der Gedanke zu Grunde liegt, dass Sokrates, trotz seines geltend gemachten Nichtwissens, doch ein solcher sei, der ein sicheres Wissen aus sich erzeugt hat. — Dieser Punkt wird von Berkusky hervorgehoben. Wenn unter denen, an die Sokrates die für seine Auffassung unempfänglichen Schüler verweist, vor allen Prodikos genannt wird, so möchte das schon mit dem Interesse des Prodikos für die Sprache in einer dem Sokrates näher liegenden Weise zusammenhängen.

V. Erster Haupttheil.

Wissen ist nicht zu erklären als Wahrnehmen (αἴσθησις). 151 E. — 187 B.

Wenn ich vor allen von diesem ersten Haupttheile der ganzen Untersuchung im Theätet die Behauptung aufstelle, dass eine befriedigende Erklärung derselben bisher noch nicht erreicht ist, so meine ich damit eine solche, welche alle die vielfach verschlungenen Wendungen dieser Untersuchung in ihrer Verknüpfung mit der so lebhaften dramatischen Bewegung zum Verständnisse bringt, nicht blos eine mehr oder weniger erschöpfende Inhaltsangabe, die auf ihre Richtigkeit erst an einer solchen wahrhaften Erklärung geprüft werden muss. Ich brauche von meiner ersten Analyse nichts zurücknehmen mit Ausnahme einiger nicht sehr wesentlichen Punkte, wo ich eine Korrektur von Seiten Schmidts anerkenne. Ich werde aber meine Analyse viel eingehender ausführen, wie bei dem ersten Versuche.

Die erste Frage ist, ob in dem Dialoge selbst ein fester Anhaltspunkt für das Verständniss der Entwicklung gegeben sei.

Dieses ist aber ganz entschieden der Fall. Die ganze Untersuchung und speziell die des ersten Haupttheiles bis zu ihrem Höhenpunkte hin steht unter dem direkten Einflusse der Darstellung der sokratischen Philosophie als Mäeutik und da nun dieser Vergleich, wie wir gesehen haben, in der Weise ausgeführt wird, dass zunächst in dem Geschäfte der leiblichen Entbindungskunst zwei Hauptwerke unterschieden werden, erstens die Beförderung der Neugeburt ans Tageslicht, *τόκος*, und zweitens die Prüfung derselben auf ihre Lebensfähigkeit, *ἀμφιδρόμια*, dann aber der Unterschied der geistigen Mäeutik von der leiblichen dahin festgestellt wird, dass bei jener im Gegensatz zu dieser eben diese Prüfung der Neugeburt auf ihre Lebensfähigkeit als die Hauptsache erscheint, so können wir ja nicht anders erwarten, als dass hierin auch schon der Grundplan der Entwicklung angedeutet sei und so finden wir es in der That. Die beiden Abschnitte der Untersuchung und der Uebergang von dem ersten, dem *τόκος*, zu dem zweiten, den *ἀμφιδρόμια*, ist klar angezeigt 160 E. *τοῦτο μὲν δή, ὡς ἔοικε, μόγις ποτὲ ἐγεννήσαμεν, ὅτι δή ποτε καὶ τυγχάνει ὄν. μετὰ τὸν τόκον τὰ ἀμφιδρόμια αὐτοῦ ὡς ἀληθῶς ἐν κύκλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ σκοπουμένους μὴ λάθῃ ἡμᾶς οὐκ ἄξιον ὂν τροφῆς τὸ γιγνόμενον ἀλλὰ ἀνεμαῖόν τε καὶ ψεῦδος.* Aufs ausdrücklichste wird dieser Wendepunkt der Untersuchung dadurch hervorgehoben, dass Sokrates unmittelbar vor den angeführten Worten den Abschluss des ersten Abschnittes durch die Rekapitulation des bis dahin Ausgeführten in der Zusammenstellung der Lehre des Heraklit, des Protagoras und des Theätet anzeigt. S. 160 D. *καὶ εἰς ταὐτὸν συμπέπτωκε κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φῦλον οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ Πρωταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἴσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι. ἦ γάρ; φῶμεν τοῦτο σὸν μὲν εἶναι οἷον νεογενὲς παιδίον, ἔμον δὲ μαίευμα; ἢ πῶς λέγεις;* die Identifizirung der Definition des Theätet von der Wissenschaft als Wahrnehmung mit dem protagoreischen Satze vom Menschen als dem Maasse aller Dinge und die Zurückführung dieses Satzes auf die Lehre des Heraklit von der Bewegung als dem absoluten Principe bezeichnen nämlich den offen vorliegenden Gang des ersten Abschnittes der Untersuchung, der demnach durch diese humoristische Zusammenstellung des Theätet mit dem

weisesten Protagoras und dem Homer Heraklit und dem übrigen Haufen der alten Weisen rekapitulirt und abgeschlossen wird. — Wenn dies nun ganz unzweifelhaft feststeht, so erscheint es als auffallend und störend, dass dieser Abschluss des ersten Abschnittes nicht schon an der Stelle eintritt, wo die principielle Zurückführung der protagoreischen Lehre auf die herakliteische gegeben ist S. 157 C. und dass sich Platon dessen bewusst gewesen ist, spricht er deutlich aus, indem er an dieser Stelle den ganz rathlos gewordenen Thäetet an sein Geschäft als Mäeutiker und den speziell an den zweiten Theil desselben erinnert. S. 157 D. *σὲ δὲ μαιεύομαι καὶ τούτου ἕνεκα ἐπῳδῶ τε καὶ παρατίθημι ἑκάστων τῶν σοφῶν ἀπογεύσασθαι, ἕως ἄν εἰς φῶς τὸ σὸν δόγμα ξυνεξαγάγω. ἐξαχθέντος δὲ, τοτ' ἤδη σκέψομαι εἴτ' ἀνεμιαῖον εἴτε γόνιμον ἀναφανήσεται.* Wenn demnach Platon es für nothwendig fand, nachdem die erste Untersuchung der Sache nach principiell zu ihrem Höhepunkte geführt war, ehe er den Abschluss derselben machte (160 D.), noch eine neue und zwar complicirte Untersuchung einzufügen, so werden wir, wie es scheint, mit Recht vermuthen, dass wir in eben diesem zwischengeworfenen Theile auch den Schlüssel erhalten zur Erklärung der Thatsache, dass auch jene erste Hauptuntersuchung bis zu ihrem Höhenpunkte nicht so einfach und glatt nach den drei angezeigten Stadien Heraklit, Protagoras, Thäetet (oder vielmehr umgekehrt, Theätet, Protagoras, Heraklit) verläuft, sondern mit sehr mannigfachen Wendungen und Unterbrechungen. Ich will aber ehe ich von diesem Gesichtspunkte aus den ersten Abschnitt genauer ins Auge fasse, zuvor schon einen bemerkbaren Unterschied zwischen diesem ersten Abschnitt (dem *τόκος*) und dem zweiten (den *ἀμφιδρόμια*) konstatiren, und auf einen damit verbundenen Umstand hinweisen, der tief in den ganzen Gang des Dialoges einschneidet. Wenn nämlich Sokrates die Definition des Theätet in ihrem Zusammenhange mit der Lehre des Protagoras und Heraklit in der Weise bekämpft, dass er sie nicht einfach abweist und todtschlägt, sondern dass er das Richtige in ihr anerkennt und zu retten sucht, und wenn dies namentlich, worauf es hier zunächst ankommt, von der protagoreischen Lehre vom Menschen als Maass der Dinge d. h. von der Subjektivität der Erkenntniss gibt, so können wir es doch als einen ganz wesentlichen Zug für das richtige Verständniss nicht übersehen, dass in der Art und Weise wie Sokrates für die Lehre

des Protagoras eintritt, ein ganz bemerkbarer und offenbarer äusserer Unterschied zwischen dem ersten Abschnitte (dem τόκος) und dem zweiten (den ἀμφιδρόμια) sich zeigt. In dem ersten Abschnitte ist es Sokrates, der die richtigen oder wenigstens die zu beachtenden Seiten der potagoreischen Lehre vertritt; in dem zweiten lässt er den gewissermassen aus dem Grabe heraufbeschworenen Protagoras selbst seine Sache vertreten. Das beginnt schon mit S. 162 D. πρός γε ταῦτα ἐρεῖ Πρωταγόρας ἤ τις ἄλλος ὑπὲρ αὐτοῦ, Ὦ γενναῖοι παῖδες u. s. w. und steigert sich bis zu der langen und drastischen Vertheidigungsrede, die Sokrates dem aus der Unterwelt citirten Protagoras in den Mund legt 166 A. — 168 D. und wodurch dann erst die eigentliche Widerlegung in Fluss kommt. Grade an diesem Punkte geht nun die lebhafteste Bewegung in dem Dialoge vor sich, indem Theodoros trotz seiner anfänglichen Weigerung wie mit Gewalt von Sokrates in das Gespräch hineingezogen wird und bis zum Abschlusse der principiellen Widerlegung, vor der die zweite Episode eingefügt ist, der Mitunterredner des Sokrates bleibt, dann aber, sobald es sich um den positiven Aufbau handelt, wieder gegen den Theätet zurücktritt. — Doch das nur vorläufig; wir haben jetzt zunächst den ersten Abschnitt, den τόκος, genauer ins Auge zu fassen.

Erster Abschnitt, der τόκος 152—161. — 152 A—D., dass Sokrates ohne Weiteres die Definition des Theätet vom Wissen als Wahrnehmung mit dem Satze des Protagoras vom Menschen als dem Maasse der Dinge zusammenfasst, wonach also jeder nach seiner Wahrnehmung über Sein oder Nichtsein entscheidet (S. 152 A. πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν), nehmen alle Erklärer als etwas selbstverständliches hin. Das ist es auch, aber doch nur unter der Voraussetzung, dass die menschliche Wahrnehmung, um die es hier handelt — ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ — und welche einerseits in jedem Akte der Wahrnehmung etwas Individuelles ist (ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μέν ἐστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοὶ τοιαῦτα δὲ αὖ σοί) und anderseits die φαντασία einschliesst (φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις τοαὐτόν), weil sie ja mit dem Wissen identisch sein soll, überhaupt doch auch ein Wissen, ein Erkennen sei; woraus wir sehen, dass der Satz: Wissen oder Erkennen ist Wahrnehmung auf dem umgekehrten beruht, das Wahrnehmen, Wissen oder Erkennen ist

Dass Platon nicht ohne alle Ahnung dieses Sachverhältnisses die Untersuchung beginnt, hat er durch die vorsichtige Beschränkung der ausgesprochenen Identität von *αἴσθησις* und *φαντασία ἔν τε δέρμοις καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις* angedeutet, wie denn überhaupt dieser allerneuste Angriff der Sache sich absichtlich ganz auf der Oberfläche hält. Daran knüpfe ich die kritische Bemerkung, dass mir die von Schmidt nach Emil Wolf aufgenommene Correktur 152 C. *αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεὶ ἐστι καὶ, ὡς ἀψευδὲς οὖσα, ἐπιστήμη* — statt des von den Handschriften gelieferten *αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος ἀεὶ ἐστι καὶ ἀψει δὲς* (oder *ἀψεύδης*), *ὡς ἐπιστήμη οὖσα*, — doch sehr zweifelhaft ist. Die genaue Schlussform forderte ja eine Verbesserung, aber auf die soll es hier eben noch nicht ankommen. Wichtiger scheint mir, dass hier bei der *αἴσθησις* ausdrücklich natürlich nur von der *αἴσθησις τοῦ ὄντος* nicht mehr vom *μὴ ὄν* wie beim *ἄνθρωπος* als *μέτρον* die Rede ist. 152 D. — 154 O. Ebenso rasch und unvermittelt, wie von der Definition des Theätet zur Lehre des Protagoras geht dann Sokrates von dieser zur Lehre des Heraklit und aller älteren — ausser Parmenides — von der absoluten Bewegung, als der eigentlichen Quelle und Grundlage der protagoreischen Lehre über, die aber, als getragen und gestützt von einer so gewaltigen Wucht der Autorität, schon etwas genauer gewürdigt und auf ihre Begründung angesehen wird, sowohl nach ihrer objektiven Seite, weil ja alles Leben in der Natur auf der Bewegung beruht, als nach ihrer subjektiven Seite, weil wir eben auch die Wahrnehmung in uns, wie es scheint, nur als ein Resultat dieser Bewegung in der Natur betrachten können. Kritisch habe ich zu diesem Abschnitt den so viel ich weiss von keinem Erklärer in diesem Sinne ins Auge gefassten Umstand hervorzuheben, dass Sokrates sofort wie er die allgemeine Autorität für das Princip der Bewegung anführt, im Gegensatze dazu den einzigen Parmenides nennt, wodurch dann die bessere auch von Schmidt nach Stollbaum festgehaltene Lesart S. 152 *ξυμφέρεσθον* statt *ξυμφερέσθων* einiger Handschriften ihre volle Bestätigung findet, indem grade in dem etwas auffallend und proleptisch nach dem *πάντες* als Subjekt gebrachten Dual die Lebhaftigkeit sich ausdrückt, mit der Platon gleich von Anfang der Untersuchung an den Gegensatz von Parmenides und Heraklit vor Augen stand. Wir sehen alle die tiefsten Gegensätze, Sein und Nicht-sein, Sein und Bewegung, Wahr-

nehmung und Vorstellung (*φαντασία*) liegen gleich im Anfange der Untersuchung im Denken Platons zusammen; unter diesen Gesichtspunkten verläuft die Untersuchung; sich ihrer Bewusstwerden ist der Process des Dialoges und wer sich dessen nicht bewusst geworden ist, der kann den Theätet nicht im Sinne Platons verstanden haben. —

Zu 154 A bemerke ich, dass ich meine Vertheidigung der überlieferten Lesart *ᾧ παραμετρούμεθα* statt der von Cornarius eingeführten und allgemein aufgenommenen Correktur *ὃ π.* auch trotz der Einwendung Schmidts festhalten zu dürfen glaube, weil ich das Medium auch bei diesem ungewöhnlichen Gebrauche, besonders neben dem *ἐφαπτόμεθα*, nicht bis auf die genaue Reflexion darüber, ob wir beim Messen uns oder ein ausser uns vorhandenes zu Grunde legen, zu pressen brauche. Wenn wir eine Länge nach Fuss-, Hand-, Daumenbreit bestimmen, so denken wir doch eben an die Theile unseres Körpers.

154 B — 155 C Aus der ersten eingehenderen aber doch noch vorläufigen Begründung der protagoreischen Lehre auf dem herakliteischen Principe wird, ehe die vollständige Durchführung dieser Begründung erfolgt, die Consequenz auf die Relativität unserer Begriffe aus dem protagoreischen Principe der Subjektivität unseres Wissens oder unserer Begriffe gezogen. 154 B *εἰ δὲ αὖ τὸ παραμετρούμενον ἢ ἐφαπτόμενον ἕκαστον ἓν τούτων, οὐκ ἂν ἄλλου προσέλθοντος ἢ τι πάθοντος αὐτὸ μηδὲν παθὸν ἄλλο ἂν ἐγένετο. ἐπεὶ νῦν γε* etc.; wo das gleich folgende *ὡς φαίη ἂν Πρωταγόρας* deutlich zeigt, dass es Sokrates ist, der diese Consequenzen im Sinne des Protagoras zieht, nicht Protagoras selbst. Jene Consequenz wird dann aufgewiesen in den drei fest aufgestellten Sätzen, dass etwas weder an Maass noch an Zahl grösser oder kleiner werden kann, so lange es sich gleich bleibt; dass eins, wenn weder etwas zugesetzt noch abgenommen wird, sich selbst gleich bleibt, drittens dass unmöglich etwas sein kann, was es früher nicht war, ohne geworden zu sein; welche drei Sätze nicht freilich unter einander, wie ich mich nach Schmidt corrigire, aber mit der Wirklichkeit in Widerspruch treten, wie z. B. 6 zugleich mehr und weniger ist, mehr im Vergleich zu 4, weniger im Vergleich zu 12; oder wie Sokrates, in einem Jahre, wenn ihm Theätet über den Kopf wächst, grösser und kleiner ist als Theätet, ohne dass er ein anderer geworden ist. Welche Bedeutung diese vom Sokrates

im Sinne des Protagoras herausgestellte Relativität der Begriffe in unserem subjectiven Denken für die ganze Untersuchung hat, was die Erklärer bisher gar nicht erfasst haben, das zeigt Platon klar an durch die lebhafte Wendung, die an dieser Stelle in den Dialog eintritt, indem Sokrates den Theätet, der auf die ihm gestellte Frage, ob etwas grösser oder mehr werden könne anders als dadurch, dass es vermehrt würde, mit vorsichtiger Zweideutigkeit antwortet, zwar wegen seiner Vorsicht höchlich lobt, aber zugleich mit Hinweisung auf den bekannten euripideischen Vers (*ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ὃ δὲ φρὴν ἀνώμοτος*) vor den Sophisten, die mit solchen Erscheinungen in unserem Denken ihr Spiel treiben, warnt, da es vielmehr ihre Aufgabe als Philosophen sei, diesen Erscheinungen in der menschlichen Seele auf den Grund zu gehen, und dann, als Theätetos seine Verwunderung über das, worauf ihn Sokrates aufmerksam macht ausspricht, Veranlassung nimmt, den Satz von der Verwunderung als der Mutter der Philosophie auszusprechen. Deutlicher als in diesen Worten konnte Platon es doch nicht ausdrücken, dass die anerkannte und demnach in ihrem Grunde richtig erkannte und nicht zum Spiel gemachte Relativität der Begriffe in unserem subjektiven Denken und zunächst in unserer Empfindung es ist, was den Unterschied und der Uebergang von der Sophistik, als dem Denkspiele, zum philosophischen Ernste des Denkens bezeichnet und das ist die Bedeutung dieses kleinen Zwischenaktes zwischen der vorläufigen und der nun folgenden principiellen Begründung und Zurückführung der protagoreischen Lehre auf das Princip der absoluten Bewegung.

155 C — 157 D. Indem nun Sokrates, nachdem er durch die zwischengeworfene Bemerkung über die Relativität der Begriffe in unserem subjektiven Denken die Untersuchung auf den ernsten philosophischen Boden gebracht hat, die principielle Zurückführung der Wahrnehmung auf die herakliteische Lehre von der Bewegung mit einem bitter ironischen Rückblick auf den groben Materialismus einleitet (155 E *εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἁπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει*; die Ironie liegt darin, dass sie als *μάλ' εὖ ἄμουσοι* aber doch zugleich als *μιηροί* bezeichnet werden) — so beweiset er, wie klar er sich des innern Zusammenhanges jener

sensualistischen Erkenntnisslehre mit diesem groben Materialismus bewusst ist.

Was nun diese mit einer ausnehmend scharfen Dialektit durchgeführte Zurückführung der Wahrnehmung auf die heraklitеische Lehre von der Bewegung selbst angeht, so stehen wir hier an einem entscheidenden Punkte, von dem ich behaupte, dass die bisherige Erklärung zum richtigen Verständnisse noch nicht durchgedrungen ist. Zunächst muss der Unsicherheit darüber, ob diese Ausführung von Platon aus dem Protagoras referirt oder vielmehr diesem nur in den Mund gelegt wird, zu Gunsten der letzteren Annahme entschieden werden. Was wir vom Protagoras wissen, berechtigt in keiner Weise ihm eine mit so scharfer Dialektik durchgeführte Theorie zuzutrauen und wenn Platon, wie wir gesehen haben, schon die Consequenz der zum Bewusstsein gekommenen Relativität der Begriffe dem Protagoras nur in den Mund legt (154 B *ὡς φαίη ἂν Πρωταγόρας καὶ πᾶς ὁ τὰ αὐτὰ ἐκείνῳ ἐπιχειρῶν λέγειν*), so ist der Schluss durchaus bündig, dass er eine Durchführung, wie diese, womit wir es jetzt zu thun haben, nicht aus dem Protagoras referirt haben kann. Und wie wir schon an der oben angeführten Stelle nicht den Protagoras allein, sondern alle, welche dieselben (materialistischen und atheistischen) Tendenzen haben, wie er, genannt sehen, so werden auch an der jetzt zu behandelnden Stelle als die Vertreter der sensualistischen Theorie im Gegensatze zu den groben Materialisten ganz allgemein *ἄλλοι δὲ πολὺ κομψότεροι, ὧν μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν* 156 A genannt. Wie es aber zu erklären und zu rechtfertigen ist, dass Platon den Protagoras zum Träger dieser Consequenzen macht, das kann erst das Verständniss der Ausführung selbst uns zeigen. Dass mit diesem die bisherige Erklärung noch im Rückstande ist, beweise ich dadurch, dass das Endresultat, worauf die ganze Ausführung hinausläuft, dass nämlich nicht in abstracto eine Wahrnehmung und eine entsprechende Eigenschaft, sondern in concreto ein wahrnehmender Mensch und ein so und so beschaffenes Ding gewonnen wird, bisher unerklärt geblieben ist. Platon sagt: 156 E *ὁ μὲν ὀφθαλμὸς ἄρα ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο καὶ ὁρᾷ δὴ τότε καὶ ἐγένετο οὔ τι ὄψις ἀλλὰ ὀφθαλμὸς ὁρῶν, τὸ τε ξυγγενῆσαν τὸ χρῶμα λευκότητος περιεπλήσθη καὶ ἐγένετο οὐ λευκότης ἀλλὰ λευκὸν εἴτε ξύλον εἴτε λίθος εἴτε ὁτιοῦν ξυνέβη σχῆμα* (statt *χρῶμα* nach Schanz) *χρως-*

θῆναι τῷ τοιούτῳ χρώματι. Und in demselben Sinne später bei dem Rückblicke auf dieses Resultat 182 A *τῆς θερμότητος ἢ λευκότητος ἢ ὁτουοῦν γένεσιν οὐκ οὕτω πως ἐλέγομεν φάναι αὐτούς, φέρεσθαι ἕκαστον τούτων ἅμα αἰσθήσει μεταξὺ τοῦ ποιοῦντός τε καὶ πάσχοντος καὶ τὸ μὲν πάσχον αἰσθητὸν καὶ οὐκ αἴσθησιν ἔτι γίγνεσθαι, τὸ δὲ ποιοῦν ποίον τι ἀλλ' οὐ ποιότητα.* Ich wiederhole also, das Endresultat, worauf es Platon ankommt, ist diese Umsetzung der Abstracta in die Concreta. Der Einzige nun, der auf diesen Punkt reflektirt hat, ist Peipers und der gesteht, dass ihm die Sache unverständlich ist. „Wenn man das Ziel der ganzen Deduktion berücksichtigt, sagt er S. 321, so wird sich die Annahme aufdrängen, dass Platon die Erzeugung dieser abstrakten Thätigkeiten und Qualitäten die Hauptsache war. Er betont nur deshalb so sehr, dass sie nicht solche Abstrakta bleiben, sondern sich an dem Ausgangspunkt der Bewegung übertragen, um die Theorie mit der Erfahrung in Uebereinstimmung zu erhalten, welche ja nichts von einer *λευκότης* und einer *ὄψις*, sondern nur ein *λεῦκον χρῆμα* und ein *ὄμμα ὁρῶν* zeigt. Den Grund freilich, warum denn diese Erzeugnisse nicht bleiben, was sie sind, suchen wir vergebens. Wir werden nur aufgefordert, in den konkreten Dingen der Aussenwelt und ebenso in unserem eigenen Organismus nichts zu sehen, als Vereinigungen solcher abstrakter Erzeugnisse. Der Mensch, der Stein, kurz Lebendiges und Lebloses, Alles sind Conglomerate von Eigenschaften, die auf die angegebne Weise entstanden sind und nun, wir wissen nicht warum, an dem Dinge haften, ja es konstituiren." Schmidt verweist auf Peipers und auf die Beziehung, dessen was hier Platon sagt zu der neusten Wahrnehmungstheorie, was uns, wie wir leicht sehen, das ungemeine Interesse der Sache näher legt, aber zum Verständnisse nicht hilft.

Treten wir der Sache näher, so finden wir weiterhin, dass wir es an unserer Stelle zugleich mit einem der allerinteressantesten kritisch philologischen Fälle zu thun haben. In dem Satze 156 C D *ὅσον μὲν οὖν βραδὺ, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω δὴ γεννᾷ, τὰ δὲ γεννώμενα οὕτω δὲ (βραδύτερά ἐστιν, ὅσον δὲ αὖ ταχὺ, πρός τὰ πόρρωθεν τὴν κίνησιν ἴσχει καὶ οὕτω γεννᾷ, τὰ δὲ γεννώμενα οὕτω δὲ) θάττω ἐστί* sind die eingeklammerten Worte gegen die Handschriften von Cornarius in den

Text aufgenommen und, weil sie unbedingt nöthig und berechtigt schienen, bis auf die neueste Zeit in demselben erhalten worden. Schmidt streicht sie mit den meisten neueren (auch Peipers) ohne jedoch, wie auch die anderen, über die Sache vollständig im Klaren zu sein, wie seine Beziehung auf den Scholiasten beweist, dessen Worte zu *ὅσον μὲν οὖν βραδύ: οἷον ὡς τὸ ἀπιὸν καὶ τὸ γειστὸν, παρέλιπε δὲ ὄψιν καὶ ἀκοὴν ταχέως γενόμενα. τούτων γὰρ σχεδὸν ἀχρόνως αἰσθανόμεθα, διὰ δὲ τὸ ἐναργῆ αὐτὰ εἶναι παρέλιπε*, grade den Grund des Missverständnisses enthalten, als ob nämlich bei Platon von einer langsameren und schnelleren Bewegung nach der Verschiedenartigkeit der Wahrnehmung die Rede sei, während in Wirklichkeit bei jeder Wahrnehmung zwei Bewegungen unterschieden werden, eine langsamere, von der gesagt wird, *ἐν τῷ αὐτῷ καὶ πρὸς τὰ πλησιάζοντα τὴν κίνησιν ἴσχει*, und eine schnellere, aus dieser ersten erzeugte, nämlich die Rückwirkung vom Wahrnehmenden aus, welche eben als schon aus der Bewegung erzeugt, also als die geistige, wie wir sagen würden, im Gegensatze zu jener, als der stofflichen, die schnellere ist. Dies hat auch Peipers nicht ganz richtig gefasst, wenn er mit dem unrechtmässig in den Text eingeschalteten Passus nun auch gleich, ebenso willkürlich, das zweite *οὕτω δή* hinter *γεννώμενα* gestrichen haben will, was nicht nötig ist. Die Folgerung, dass die erzeugte Bewegung eine schnellere ist als die erzeugende, wird in dem *οὕτω δή* schon als eine natürliche ausgesprochen, wenn auch die Erläuterung in den Worten *φέρεται γὰρ καὶ ἐν φορᾷ αὐτῶν ἡ κίνησις πέφυκεν* wie zum Ueberfluss noch hinzugefügt wird. Unklar bleibt dann aber noch, wie wir das Verhältniss dieser verschiedenen Bewegungen oder Bewegungspaare, deren vier genannt werden, nämlich *ποιοῦντα καὶ πάσχοντα, βραδύτερα καὶ θάττω, γεννήσαντα καὶ γεννώμενα, αἰσθήσεις καὶ αἰσθανόμενα*, zu einander nach dem platonischen Protagoras uns vorstellen sollen; und erst durch diese Frage kommen wir auf die eigentliche Schwierigkeit, aber auch zum möglichen Verständniss. Denken wir uns, wie es fast allgemein geschieht und auch Schmidt mit Zurückweisung der dagegen gemachten Einwendungen es thut, als Unterlage der Bewegung die *ὕλη*, die übrigens für Protagoras noch gar nicht existirte, so stellen wir hier Platon vor diejenige Form der Frage, die sie gegenwärtig auf der Grundlage der exakten Naturerkenntniss für unsere Materialisten, oder auch

schon für die Atomisten hat, wie nämlich durch das Zusammenwirken (Zusammenstossen) von materiellen Atomen oder Atomenkombinationen Empfindung entstehen könne, und wir sehen gar nicht ein, wie Protagoras resp. Platon zu einer so komplizirten Theorie kommen konnte. So aber liegt die Sache nicht. Für Platon lag die Frage auf dem Gebiete des empirischen d. h. sprachlichen Bewusstseins und eine Versuchung bis in die gedachten materiellen Atome hinabzusteigen, war für ihn noch gar nicht vorhanden, selbst wenn wir annehmen wollen, dass er sich um die Atomenlehre Demokrits bei der Sache bekümmert hätte, was er ausdrücklich in keiner Weise gethan hat. Seine Atome, womit er im Denken operirt, sind die in der Sprache, im empirischen Bewusstsein, gegebenen Begriffe. Von hier aus verstehen wir es, wie er den Gegensatz von Wahrnehmung und Wahrgenommenem unter den allgemeinsten Gesichtspunkt des Aktiven und Passiven (von der Sprache, vom Verbum aus) stellt, wir verstehen es, wie dann die erzeugende Bewegung, die auf Seiten des Naturprozesses liegt, als die langsamere, räumlich lokalisirte, die Wahrnehmung hingegen als die geistige Reaktion als die schnellere, gewissermassen potenzirte, erscheint — das μεταξὺ darf hiernach in keiner Weise mehr räumlich genommen werden und die von Schmidt nach Campell dagegen angeführten Stellen, 155 A 182 A beweisen nicht, weil sie ganz auf demselben Standpunkte stehen, wie die jetzt behandelte; das μεταξὺ besagt nur, dass der zu Stande kommende Akt ein Produkt des Zusammenwirkens der auf einander treffenden Gegensätze ist —; wir verstehen endlich, wesshalb die Umsetzung der Abstrakta in die Conkreta grade das Hauptresultat für Platon ist. Diese Abstrakta ὄψις λευκότης sind nicht, wie Peipers meint, das Ziel der Construktion; sie sind vielmehr das in der Sprache gegebene; erklärt soll werden, wie die Thatsache, das sehende Auge, das weisse Holz, zu Stande kommt. Auch die anscheinende Inconsequenz um die sich Berkusky S. 12 bekümmert, als ob die Qualität, die durch die Bezeichnung des Dinges auf das Subjekt erst zu Stande kommen soll, doch wieder in das Ding verlegt werde, schwindet nach diesem Verständniss. Die ὄψις auf der einen und die λευκότης auf der andern Seite stehen sich gleich; es wird im Moment der Empfindung der ὀφθαλμὸς ὁρῶν und, ξύλον λευκόν. Haben wir nun einmal diesen wirklichen Standpunkt der Untersuchung klar erfasst, so überzeugen wir uns

leicht, wie alles und jedes für die gegebene Erklärung beweiset. Auch Peipers, der überhaupt der richtigen Erklärung am nächsten kommt, und nur durch seine physiologisch-naturalistische Auffassung vom vollen Verständnisse abgehalten wird, hat ausdrücklich bemerkt, dass in der ganzen Untersuchung der Stoff gar nicht genannt wird, sondern die Bewegung eben in den Begriffen sich bewegt; die Begründung des obersten Gegensatzes vom Aktiven und Passiven in der Sprache aber lässt er sich schon entgehen. Die materialistische Tendenz verliert die protagoreische Demonstration darum nicht, weil sie noch nicht direkt auf den Stoff geht. Platon lässt den Protagoras mit den Begriffen hantiren, wie der Materialist mit den Atomen hantirt. Wir verstehen aber dann, wie Platon die Untersuchung mit gutem Fug dem Protagoras in den Mund legen konnte. Es ist die Durchführung der Consequenz, die sich ergibt, wenn das Princip der absoluten Bewegung dem in den Begriffen der Sprache sich bewegenden empirischen Bewusstsein zu Grunde gelegt wird. Und in diesem Sinne wird dann auch das Resultat der ganzen Ausführung ausgesprochen. Von Rechtswegen, sagt Sokrates, dürfte nichts als ein solches substantivisch oder auch nur mit dem hinweisenden Pronomen bezeichnet werden, 157 B *τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι ξυγχωρεῖν οὔτε τοῦ οὗτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα, ὃ τι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα*, wo das *φθέγγεσθαι*, wie Schmidt richtig bemerkt, prägnant im Sinne von einem Ton von sich geben gewählt ist. Denn Mensch, wie Stein, Thier etc. ist eben nichts als nur ein Bündel (*ἀθροῖσμα*) nicht, freilich von Atomen, wie die materialistische Physiologie sagt, sondern von Prädikaten oder Begriffen.

Ich gehe schliesslich noch auf den Anfangssatz der ganzen Ausführung zurück, den ich erst jetzt verständlich machen zu können glaube. 159 A *ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν.* Das All, d. i. alles, wie es in unserm Bewusstsein ist, Himmel, Erde, Mensch war Bewegung, durch Bewegung ist es geworden, wie es ist; Bewegung ist das Princip. Das *ἦν* besagt, dass es jetzt, wenigstens scheinbar, ein Festes gibt, wie ja auch die Namen der Sprache. Die Aufgabe der Philosophie ist es nach den Grundsätzen dieser Philosophie diesen Schein aus jenem Princip zu erklären und also aufzulösen. Die Frage nach dem Substrat der Bewegung kommt dabei gar nicht zum Bewusstsein.

Natürlich wird eins gedacht; soll man es nennen, so ist es freilich in letzter Instanz der Stoff, aber noch nicht der Stoff im klaren Begriffe gefasst, sondern wie er in den Begriffen der Sprache als nächstes Objekt dem Bewusstsein des Menschen untersteht. Denn unmittelbar kommt kein Mensch denkend an den ausser ihm vorhandenen Stoff heran. In dieser Weise kann uns die gewaltige Bedeutung dieser Ausführung schon hier einleuchten. Wir sehen, was Platon dem Protagoras in den Mund legt, ist die Anticipation des Standpunktes auf den sich heute die naturwissenschaftliche Erkenntnisslehre stellt. Aber Platon führt ihn aus nicht vom Standpunkte vorgestellter materieller Atome, sondern vom Standpunkte des empirischen Bewusstseins in der Sprache. Dies bestimmt die ganze weitere Entwicklung. Zunächst haben wir aber die nach dieser objektiven Durchführung eingefügte Partie ins Auge zu fassen.

150 D — 160 E. Das Verständniss dieses Abschnittes leitet sich ein durch eine kleine kritische Bemerkung. In dem Satz: 157 D *λέγε τοίνυν πάλιν, εἴ σοι ἀρέσκει τὸ μή τι εἶναι ἀλλὰ γίγνεσθαι ἀεὶ ἀγαθὸν καὶ καλὸν καὶ πάντα, ἃ ἄρτι διῆμεν* hat Heindorf die Worte *ἀγαθόν καὶ καλόν* gestrichen, weil von diesem vorhin nicht die Rede gewesen sei und Schmidt hält diese Correctur der Handschriften gegen Stallbaum, der des *καὶ πάντα* wegen die vorhergehenden Worte für schlechthin nöthig hielt, aufrecht, weil grade erst durch den Wegfall des *ἀγαθὸν καὶ καλόν* die richtige Abhängigkeit des *καὶ πάντα* von *ἀρέσκει* gewonnen werde, die wegen des Zusammenhanges mit dem Folgenden gar nicht entbehrt werden könne. Denn die Wahrnehmungen im Traume, Fieber Wahnsinn, wovon gleich die Rede ist, können unmittelbar nicht als Einwendungen gegen die Lehre, dass nichts sei, alles werde, sondern nur gegen die, zu deren Begründung diese Lehre dienen sollte, betrachtet werden, wie denn gleich nachher ausgesprochen wird 157 E *οἶσθα γάρ που, ὅτι ἐν πᾶσι τούτοις ὁμολογουμένως ἐλέγχεσθαι δοκεῖ, ὃν ἄρτι διῆμεν λόγον, ὡς παντὸς μᾶλλον ἡμῖν ψευδεῖς αἰσθήσεις ἐν αὐτοῖς γιγνόμεναι.* Dies Letzte ist richtig und wesentlich; aber wir gewinnen diese Abhängigkeit des *καὶ πάντα* von *ἀρέσκει* auch wenn wir das *ἀγαθὸν καὶ καλόν* als blos angefügten Zusatz zu *τι* nehmen und desshalb scheint es mir eine kritische Willkühr, ohne zwingende Nothwendigkeit die Handschriften zu verlassen. — Wichtiger ist es, den Zusammenhang

dieses Abschnittes mit der ganzen vorhergehenden Entwicklung nachzuweisen. Er ist aber in der That nichts anderes, als die Durchführung und Feststellung des Resultates der vorhergehenden Untersuchung, dass nämlich die Abstracta in die Concreta umgesetzt werden, worauf ausdrücklich zurückgewiesen wird. 159 D *Ἐγέννησε γὰρ δὴ ἐκ τῶν προομολογημένων τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον γλυκύτητά τε καὶ αἴσθησιν, ἅμα ἀμφότερα φερόμενα, καὶ ἡ μὲν αἴσθησις πρὸς τοῦ πάσχοντος οὖσα αἰσθανομένην τὴν γλῶσσαν ἀπεργάσαιτο, ἡ δὲ γλυκύτης πρὸς τοῦ οἴνου περὶ αὐτόν φερομένη γλυκὺν τὸν οἶνον τῇ ὑγιαινούσῃ γλώττῃ ἐποίησε καὶ εἶναι καὶ φαίνεσθαι. — Ἰάνυ μὲν οὖν τἀ πρότερα ἡμῖν οὕτως ὡμολόγητο* etc. — Eingeleitet wird diese Ausführung durch die dem Theätet, als dieser von der Consequenz der Bewegungslehre ganz befangen dem Resultate sofort zuzustimmen geneigt ist, gemachte Hinweisung auf die Thatsache des Träumens, der Fieberfantasien und des Wahnsinns, welche ja doch als falsche (täuschende) Wahrnehmungen — man muss hier nicht vergessen, dass die *φαντασία* zur *αἴσθησις* gehört — den wirklichen Wahrnehmungen in unserm Bewusstsein gegenüberstehn; welche Einwendung dann aber vom Sokrates Namens der Protagoreer (158 E *λέγουσι δέ, ὡς ἐρῶ οἶμαι, οὕτως ἐρῶντες, Ὦ Θεαίτητε* etc.) nach der Consequenz in das Gegentheil umgewendet wird, indem jeder veränderte Zustand des Wahrnehmenden auch ein verändertes Resultat in der Wahrnehmung bedingt, so dass nun erst ganz vollständig und klar die Definition des Theätet vom Wissen als Wahrnehmen als das richtige Resultat der protagoreischen Lehre von der Subjektivität des Denkens und des herakliteischen Principes von der absoluten Bewegung erscheint, und somit der *τόκος* vollendet ist. 160 D. Die Thatsachen um die es sich hier handelt sind psychologische, welche also mit der in der Subjektivität begründeten Relativität der Begriffe correspondiren. Wie aber so die ganze Erörterung von Subjectiven (Individuellen) anhebend in der objectiven Beweisführung unwillkührlich auf der Grundlage der Sprache verläuft, um dann eine psychologische Ergänzung zu finden, so ist wohl zu beachten, dass die ganze psychologische Untersuchung auf der Grundlage des Sprachbewusstseins verläuft. (157 E. *ὅσα τε παρακούειν ἢ παρορᾶν ἢ τι ἄλλο παραισθάνεσθαι λέγεται*), und so auch in dem Endresultate thatsächlich und ausdrücklich von jener absoluten Missachtung und Verleugnung der Sprache An-

wendung gemacht wird, welche sich als das Resultat der Haupterörterung im Sinne des Protagoras herausgestellt hatte p. 160 B *Λείπεται δή, οἶμαι, ἡμῖν ἀλλήλοις, εἴτ' ἐσμεν, εἶναι, εἴτε γιγνόμεθα, γίγνεσθαι . . . . ὥστε εἴτε τις εἶναι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι. αὐτὸ δὲ ἐφ' αὑτοῦ τι ἢ ὄν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον, ὡς ὁ λόγος, ὃν διεληλύθαμεν, σημαίνει.* — Das *εἴτε ἐσμεν εἴτε γίγνομεθα* entspricht ganz dem Standpunkte, den Protagoras später 168 B als *συνήθεια ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων* verächtlich bezeichnet. Dabei muss uns ferner zum Bewusstsein kommen, dass Platon hier immer schon, indem er die Frage nach der Wahrnehmung als Wissen behandelt wie die *φαντασία* als in der *αἴσθησις* eingeschlossen, so die *δόξα*, die *ψευδὴς δόξα* (158 B *ὡς οἱ μαινόμενοι ἢ οἱ ὀνειρώττοντες τὰ ψευδῆ δοξάζουσι*) und endlich den *λόγος*, der aber hier noch ganz mit dem *ὀνομάζειν* zusammenfällt, also alle die Begriffe handhabt, als unwillkürlich mit der *αἴσθησις* gegebene, in deren zur genaueren Reflexion gekommenen Entwicklung der ganze weitere Verlauf des Dialoges besteht. Mit dem Verständnisse dieses ersten Abschnittes haben wir uns daher den klaren und leichten Weg zum Verständnisse des Ganzen eröffnet. Wenn Schmidt (Krt Com. 476) Berkusky Recht gibt in dem Tadel, dass Platon das richtige Verständniss nicht wenig durch den ungenau wechselnden Gebrauch namentlich der *φαντασία* und *δόξα* erschwert habe, so hat er eine Ahnung von der wahren Sachlage; was aber hier im Platon vorgeht, das werden wir erst dann verstehen, wenn wir selbst uns namentlich der heutigen Physiologie und ihrem Verständnisse zur Sprache gegenüber gefragt haben, was wir denn unter Vorstellung verstehen. Doch darüber später. Die Bedeutung dieses Abschnittes selbst ist von den Erklärern durchaus nicht richtig verstanden worden, und namentlich ist es der oben schon hervorgehobene Punkt, dass nach dem mit der Erklärung der Wahrnehmung aus dem Principe der Bewegung, wie es scheint abgeschlossenen *τόκος* noch die psychologische Reflexion eingeschoben wird, was das Verständniss erschwert hat, aber nicht durch Platons Schuld.

Zweiter Abschnitt, die *ἀμφιδρόμια*. 161 — 168 D. Ich bemerke zunächst, dass in gewisser Weise der ganze weitere Verlauf des Dialoges, sicher wenigstens noch der ganze weitere Theil der ersten Hauptuntersuchung zu den *ἀμφιδρόμια* gehört; aber

es tritt mit der Hereinziehung des Theodoros ins Gespräch und der damit verknüpften zweiten grossen Digression eine Störung in den Gang der Entwicklung ein, von der vor der Hand noch nicht gesagt werden kann, in wie weit sie von Platon in der Disposition vorausberechnet war. Zunächst soll hiemit nur die bezeichnete Abgrenzung des Abschnittes gerechtfertigt sein. S. 161 A—162 C. Es entspricht dem bisher gewonnenen Resultate, dass Sokrates, indem er nun die ernste Untersuchung des theätetischen Kindleins beginnt, vorab mit grosser sittlicher Entrüstung ein allgemeines wegwerfendes Urtheil über die sensualistische Lehre des Protagoras ausspricht, welches ich mit Schmidts Worten wiedergebe. „Nach dieser Lehre stehe der Mensch auf gleicher Stufe mit dem Thiere und unter den Menschen selbst habe dann weder Protagoras noch irgend ein anderer das Recht, sich vor den anderen weise zu nennen und sich zum Lehrer derselben aufzuwerfen; seine (des Socrates) eigene Kunst aber, die Gedanken anderer hervorzulocken, zu prüfen und eventuell als falsch nachzuweisen, sei denn vollends lächerlich." — Ergänzen muss ich nur, dass die sittliche Entrüstung zugleich, wie immer bei Platon, was die gelehrte Erklärung gar zu sehr zu übersehen geneigt ist, eine religiöse ist, wie hier durch die nahe Zusammenstellung der protagoreischen *Ἀλήθεια*, welche mit dem Zweifel über das Dasein Gottes (der Götter) begann, mit dem *ὡς ἢ κινοκέφαλος ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἴσθησιν*, und weiterhin durch die an den Theätet gerichtete Frage, ob er sich nicht wundere, so mit einem Male den Göttern an Weisheit gleich geworden zu sein, die ja ebenso gut wie die Thiere, wenns nur auf die Sinne ankommt, als Maass der Dinge hätten aufgestellt werden müssen, ausgedrükt ist. Ferner ist nicht zu übersehen, dass auch hier die ganze wissenschaftliche Untersuchung als *τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία* bezeichnet wird. Gerichtet ist diese erste Abweisung des Protagoras an den Theodoros, den aber dieses Mal Socrates noch vergebens ins Gespräch zu ziehn versucht.

162 D—168 D. Indem Sokrates nun mit dem Theätet die spezielle Untersuchung beginnt, gibt er gleich der Sache die Wendung, dass er den Protagoras als den verleumdeten Hochweisen, dem man sogar die Leugnung der Götter aufbürde, da er doch nur gesagt habe, dass er über ihre Existenz nicht entscheiden wolle (*οὓς ἐγὼ ἔκ τε τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν περὶ αὐτῶν, ὡς*

εἰσιν ἢ ὡς οὐκ εἰσιν, ἐξαιρῶ, (Anfangsworte der vorhin genannten *Ἀλήθεια* des Protagoras), ihm, dem Sokrates, gegenüber treten lässt, als einem Menschen der mit unwissenden Jünglingen, statt mit sachverständigen Männern, wie Theodoros einer sei in der Mathematik, conversire, was dann bewirkt, dass Sokrates seine Widerlegung als gegen den Theätet und den Theodoros zusammengerichtet betrachtet (163 A *ἄλλῃ δὴ σκεπτέον, ὡς ἔοικεν, ὡς ὁ σὸς καὶ ὁ Θεωδώρου λόγος.*) — Der erste Versuch der ernsten Widerlegung wird an die Reflexion auf die Sprache angeknüpft, indem Sokrates fragt, ob denn das Hören des Lautes oder das Sehen des Buchstabens schon ein Verstehen oder Wissen des Gesagten oder Geschriebenen sei und, als dann Theätet sehr richtig antwortet, dass allerdings die Wahrnehmung der Gestalt, der Farbe, des Tones als solche auch ein Wissen, die Bedeutung und der Sinn aber eine Sache für sich sei, lässt Sokrates von diesem Punkte ab, aber mit einer ausdrücklichen Anerkennung und Aufmunterung an den Theätet, hier nicht nachzulassen, sondern sich weiter zu bilden p. 163 C. *Ἄριστά γ', ὦ Θεαίτητε, καὶ οὐκ ἄξιόν σοι πρὸς ταῦτα ἀμφισβητῆσαι ἵνα καὶ αὔξάνῃ* Worte, die hiernach, als eine Hinweisung auf das noch besser zu Erkennende in der Sprache gelegene Moment gedeutet werden müssen. Schmidt hat hier den Sinn nicht ganz gefasst, wenn er übersetzt: und es wäre unbillig mit dir darüber zu streiten, da uns daran liegt, dass dir der Muth zur Weiterführung des Gespräches wachse. Das *σοι* kann grammatisch so gut zu *ἄξιον* wie zu *ἀμφισβητῆσαι* gehören.

Auch der zweite Gegengrund des Sokrates, der in derselben Weise behandelt ist, wie oben die scheinbare Einwendung von der Thatsache des Träumens und der Illusionen aus, kommt mittelbar und in tieferer Weise auf die Sprache zurück. Da wir, sagt Sokrates, etwas was wir nicht sehen aber im Gedächtnisse haben wissen, so müssten wir also, wenn sehen gleich wissen ist, zu gleicher Zeit wissen und nicht wissen; wobei, wie wir sehen, die Demonstration schon klar auf den Satz des Widerspruchs hinausgeht, dessen wahre Begründung im richtig verstandenen *λόγος* liegt, wie hier freilich erst dunkel geahnet wird. Desshalb macht sich Sokrates selbst den Einwurf, dass sie hier in sophistischer Weise sich nur auf ein Wortgefecht eingelassen hatten. 164 C *Ἀντιλογικῶς ἐοίκαμεν πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ὁμολογησάμενοι καὶ τοιούτῳ τινὶ περιγενόμενοι τοῦ λόγου*

ἀγαπᾶν καὶ οὐ φάσκοντες ἀγωνισταὶ ἀλλὰ φιλόσοφοι εἶναι λανθάνομεν ταὐτὰ ἐκείνοις τοῖς δεινοῖς ἀνδράσι ποιοῦντες. Der *ἀντιλογικός*, der in der ganzen Untersuchung eine Rolle spielt, ist der, welcher vom obersten Denkgesetze Gebrauch macht, ohne noch dessen wahre Begründung im *λόγος* verstanden zu haben. — Protagoras würde schon dieser Sophisterei ein Ende machen, wenn nur einer seiner ächten Schüler, wie Theodoros einer sei, Rede und Antwort stehen wolle. Theodoros lehnt diese Ehre ab; ist aber nun doch bereit, mit dem Theätet zusammen Rede und Antwort zu stehen. 165 A *εἰς τὸ κοινὸν μὲν οὖν, ἀποχρινέσθω δὲ ὁ νεώτερος.* — Nachdem dann Sokrates seine Einwendung in der schärfsten Form wiederholt hat, dass nämlich wer wissen und wahrnehmen (sehen) identisch setzt, zugeben muss, dass einer zugleich wisse und nicht wisse, wie er zugleich sehe und nicht sehe, wenn man ihm nämlich das eine Auge zuhält, wie dann ähnliches von aller sinnlichen Wahrnehmung gilt, gibt er dem Protagoras ihnen allen gegenüber das Wort zu einer langen Vertheidigungsrede, in der in unnachahmlich prachtvoller drastischen und wahren Ironie der ganze selbstbewusste Standpunkt des consequenten materialistischen Philosophen nicht allein in seiner überlegenen Dialektik, sondern auch in seiner sittlichen Erhabenheit und Ruhe geschildert ist. Siehe die oben gegebene Analyse S. 21. — Den Schluss will ich noch wörtlich zitiren, um zu zeigen, wie sehr die ganze Untersuchung immer wieder auf die Rücksicht auf die Sprache hinausläuft. 168 B. *ἐὰν οὖν ἐμοὶ πείθῃ, ὃ καὶ πρότερον ἐρρήθη, οὐ δυσμενῶς οὐδὲ μαχητικῶς ἀλλ' ἵλεῳ τῇ διανοίᾳ ξυγκαθεὶς ὡς ἀληθῶς σκέψει, τί ποτε λέγομεν, κινεῖσθαί τε ἀποφαινόμενοι τὰ πάντα, τό τε δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι ἰδιώτῃ τε καὶ πόλει καὶ ἐκ τούτων ἐπισκέψει, εἴτε ταὐτὸν εἴτε καὶ ἄλλο ἐπιστήμη καὶ αἴσθησις ἄλλ' οὐχ, ὥσπερ ἄρτι, ἐκ σοιχείας ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, ἃ οἱ πολλοὶ ὅπῃ ἄν τύχωσι ἑλκοντες ἀπορίας ἀλλήλοις παντοδαπὰς παρέχουσιν.* —

Dieser ganze erste Abschnitt der versuchten Widerlegung, womit, wie gesagt, die *ἀμφίδρομια* im strengsten Sinne schon abschliessen, weil jetzt zunächst statt des Theätetos Theodoros ernstlich ins Gespräch gezogen wird, findet sein Verständniss in der früher gemachten Bemerkung, dass hier Sokrates den Protagoras selbst als den Vertheidiger und zwar als den scheinbar siegreichen Vertheidiger seiner Lehre auftreten lässt. Auch im

ersten Abschnitte hat Sokrates, der es nicht darauf anlegt, die Lehre des Protagoras blos zu bekämpfen und in Bausch und Bogen zu verwerfen, sondern die richtigen Momente in ihr von den falschen Consequenzen zu scheiden, das ihr günstige hervorgehoben und scheinbare Einwürfe entkräftet, aber erst muss der sensualistische Standpunkt in seinem ganzen scheinbaren Rechte sich ausgesprochen haben, ehe Sokrates d. h. Platon an die wirkliche und endgültige Widerlegung geht; und so konnte es geschehen, dass Platon diesen Standpunkt in einer selbst sein heutiges scheinbar so unendlich viel besser begründetes Recht in der Wurzel abschneidenden Weise angreift, aber nicht, weil er auf die Ideen zurückgeht, von denen hier nirgends die Rede ist, sondern weil er, indem er die Wahrnehmung untersucht, unwillkührlich auf die Sprache zurückgewiesen wird. Dass am Schlusse des protagoreischen Plaidoyers von der *συνήθεια ῥημάτων καὶ ὀνομάτων* nicht blos *ὀνομάτων* die Rede ist, können wir sehr wohl als einen Zug dieser gründlichen Verhöhnuug des sensualistischen Standpunktes in dem scheinbaren Siege des Protagoras verstehen. Wir werden sehen, dass eine bestimmte Ahnung wenigstens von dem Unterschiede der Definition des *λόγος* als *σύνθεσις ὀνομάτων* und als *σύνθεσις ὀνόματος καὶ ῥήματος*, wie sie im Sophistes durchgeführt wird, schon im Theätet dem Platon aufgegangen war.

Die endgültige Widerlegung der protagoreischen Lehre, und zwar erstens die principielle negative Widerlegung S. 168 D—183 C. In diesem ganzen Abschnitte ist statt des Theätet Theodoros der Mitunterredner des Sokrates und das ist das sichere Kennzeichen dafür, dass wir diesen Abschnitt im Sinne Platons als eine in sich zusammenhängende Entwicklung zu betrachten haben, deren Bedeutung für den ganzen Dialog durch den Grundcharakter dieses Mitunterredners bestimmt wird. Es vollzieht sich aber in diesem Abschnitte die Störung, welche, wie es scheint, in der ganzen Anlage vor sich gegangen ist, indem der dem Ganzen zu Grunde gelegte Begriff der Philosophie als Mäeutik immer mehr aus dem Gesichte verschwindet.

168 D. — 171. Wie die gewaltsame Heranziehung des Theodoros zum Mitunterredner dadurch begründet wird, dass Sokrates sich nicht wieder dem Vorwurfe des Protagoras, dass er nur mit unerfahrenen Jünglingen und nicht mit sachkundigen Männern vom Fache sich einlasse, sich aussetzen will, so wird

jetzt in jeder Weise der noch gewissermaassen spielende Ton der Entwicklung abgelegt und der ganze Ernst der Sache hervorgekehrt. Nachdem als der eigentliche Fragepunkt bezeichnet ist, ob dem Protagoras die blosse Unterscheidung des Besseren und Schlechteren (Nützlicheren und weniger Nützlichen) und nicht des Wahren und Unwahren als das Wesen der Weisheit zuzugeben sei (169 D *καὶ ἡμῖν ξυνεχώρησεν ὁ Πρωταγόρας περί τε τοῦ ἀμείνονος καὶ χείρονος διαφέρειν τινάς οὓς δὴ καὶ εἶναι σοφούς*) heisst es dann weiter: *διὸ καλλιόνως ἔχει σαφέστερον περὶ τούτου αὐτοῦ διομολογήσασθαι, οὐ γάρ τι σμικρὸν παραλλάττει οὕτω ἔχον ἢ ἄλλως.* Es war aber diese Bemerkung um so nothwendiger, weil der erste obwohl endgültige und festbegründete Beweis gegen die protagoreische Lehre, doch weil die Sache selbst noch nicht berührend, einen rein dialektischen Charakter und in soweit einen sophistischen Anstrich hat. Es ist die gegen alle theoretische Skepsis ewig gültige Instanz, die Sokrates hier als ersten Gegengrund gegen die Subjektivitätslehre des Protagoras geltend macht, dass er nämlich durch seine Behauptung, dass einem jeden, was ihm scheine, wahr sei, da andere dieser Behauptung nicht zustimmen, jedenfalls in einen unentfliehbaren Zirkel sich verstrickt; aber nicht das allein, sondern dass er, was das köstlichste ist, (*ἰοὺ ἰού ἔχει κομψότατον*) sich selbst das Urtheil spreche, da er ja nach seinem eigenen Urtheile die Wahrheit des Urtheiles der Mehrzahl der Menschen, welche seine Behauptung für Unwahrheit halten, also die Unwahrheit seiner Behauptung zugeben muss. Ein sophistischer Anschein liegt in dieser Beweisführung, so lange der Satz vom Widerspruch, auf den sie offenbar zurückkommt, dialektisch noch nicht wahrhaft begründet ist, was ja hier noch nicht der Fall ist und erst, wie wir sehen werden durch den richtig erfassten Begriff des *λόγος* geschehen konnte. Platon ist sich dessen bewusst, wenn er am Schlusse dieses Beweises den Sokrates sagen lässt, dass Protagoras mit dem Kopfe auftauchend, (aus der Fluth oder aus der Unterwelt) dann aber rasch wieder niederduckend, wohl dagegen noch remonstriren würde, dass sie aber darauf nicht zu hören, sondern an ihrem besseren Bewusstsein und ihrer besseren Erkenntniss sich zu halten hätten (171 D *ἀλλ' ἡμῖν ἀνάγκη οἶμαι, χρῆσθαι ἡμῖν αὐτοῖς, ὁποῖοί τινές ἐσι ἐν καὶ τὰ δοκοῦντα ἀεὶ ταῦτα λέγειν*). Dass Sokrates hier auf den Tod des Protagoras im Meere anspiele, ist gewiss nicht

aber auch Schmidt hat die Bedeutung der Sache nicht richtig erfasst, wenn er an eine Anspielung auf die sittliche Schwäche des Protagoras denkt. Ganz offenbar bezeichnet dieses flüchtige Auftauchen des Protagoras im Gegensatze zu der siegreichen Vertheidigungsrede, die Sokrates ihn früher halten liess, den geringen Grad des Rechtes seiner Behauptung, den ihm Sokrates, dem es mit der ganzen Wahrheit Ernst ist, auch jetzt noch zugesteht, da er seine Widerlegung selbst nur erst mit einer objectiv noch nicht begründeten Dialektik gestützt hat. In wie weit Schmidt hier mit Recht in dem schwankenden Gebrauche des subjektiv und objectiv die Achilles-Ferse in der ganzen platonischen Polemik gegen den Satz des Protagoras findet, werde ich später untersuchen.

171 D.—179 C. Indem nun Sokrates von dieser ersten dialektischen aber noch unvollkommen dialektischen Instanz in seinem zweiten Gegenbeweise zu den Begriffen des Nützlichen und Schädlichen in physischer (leiblicher) und politischer (moralischer) Beziehung, also auch des Gerechten und Ungerechten, Heiligen und Unheiligen übergeht, also wie wir sagen würden, das ethische oder praktische Gebiet betritt, so wird er durch die auf diesem Gebiete allgemein herrschende Verwirrung und Verirrung der Meinungen (172 B *καὶ ὅσοι γε δὴ μὴ παντάπασι τὸν Πρωταγόρου λόγον λέγουσιν ὡδέ πως τὴν σοφίαν ἄγουσι;* Platon denkt dabei weder an den Aristipp noch an andere Philosophen insbesondere, sondern er spricht von der allgemeinen Verbreitung der den sittlichen und religiösen Ernst lokernden sophistischen Grundsätze) zu der grossen Episode über den Charakter des ächten Philosophen im Gegensatze zu dem Weltmenschen (Rhetoren) veranlasst, über deren Bedeutung in dem Zusammenhange des ganzen Dialoges die Kritik noch zu keinem festen Urtheil gekommen ist und die daher für meine Auffassung ein besonderes Gewicht hat. Schmidt beruhigt sich bei dem, was Peipers gegeben hat. Peipers hat nun allerdings die Sache in einem gewissen Sinne um einen Schritt weiter geführt, indem er von dem Begriffe des Zuträglichen (*ξύμφερες*) aus, an den die Digression sich anlehnt, einen Zusammenhang mit der dialektischen Intention des ganzen Dialoges sucht. Aber dies geschieht in einer solchen Weise, dass darin die ganze schon hervorgehobene Gewaltsamkeit des peiperschen Verfahrens zu Tage tritt. Der Begriff des Zuträglichen nämlich, den

auch der Sophist anerkennt, soll auf den Begriff des ewig Guten als der höchsten Idee, um das der Philosoph sich bekümmert, zurückgeführt werden; dies aber nicht direkt und theoretisch, sondern „in verblümter Weise“ in der Schilderung des auf das Ewige gerichteten Lebens des Philosophen im Gegensatze zu dem Leben des dem augenblicklichen Bedürfnisse und Interesse dienenden Weltmenschen. Diese Auffassung setzt aber voraus nicht allein, dass Platon seine ganze Ideenlehre, wie man sie ihm zulegt, damals schon fertig und, man sieht durchaus nicht aus welchem Grunde, hier nur versteckt habe, sondern auch, dass für Platon damals schon der Begriff des Guten jene absolute und höchste philosophische Bedeutung gehabt habe, auf die er später durch die Ausbildung der Ideenlehre allerdings gedrängt wurde, während nach meiner Auffassung der Entwicklungsgang Platons vielmehr dieser ist, dass er den in Sokrates in einer konkreten Weise ihm gegebenen, an sich ethischen d. i. nur ethischen Begriff des Guten, in demselben Maasse, wie er über Sokrates hinaus im Denken sich vertiefte, in eine objektive metaphysische Wahrheit, in ein Dogma umzusetzen, oder vielmehr dafür eine dogmatische Grundlage zu gewinnen unternahm, was für ihn und der Sache nach nur möglich war, wenn er den im Bewusstsein vorliegenden Gegensatz des (abstrakten) absoluten Seins und der das Leben ausfüllenden Bewegung, aus welchem Gegensatze die Zersetzung des Denkens in der Sophistik hervorgegangen war, zu überwinden und auszugleichen im Stande war. Aus dem Misslingen dieses Versuches, dessen Zeugniss der nicht erschienene Philosophos ist, entwickelt sich die Ideenlehre und die Erkenntnisslehre, wie sie Platon später in der Republik zu fixiren sucht und die Gewaltsamkeit von Peipers besteht darin, dass er diesen ganzen Process in den Theätet zurückdatirt und hineinpresst. Schmidt heimst stillschweigend die Frucht dieser Gewaltsamkeit ein, obgleich auch er nur sagen kann: dass der Dialog nun einmal darauf angelegt gewesen sei, diese volle Lösung nur anzudeuten, S. 497, und zugeben muss, dass die Digression immerhin bestehen bleibt. Nach meiner Auffassung findet aber die Digression eben als solche ihre volle Erklärung, indem Platon grade in der Situation, aus der der Theätet hervorging, das unabweisliche Bedürfniss haben musste, dem Sokrates als Philosophen in seiner gewissermaassen prophetischen Bedeutung gerecht zu werden, wobei aber die Frage vor-

läufig noch offen bleibt, ob die Digression in dem Plane des Dialoges schon angelegt, oder ob sie eine wirkliche Unterbrechung des Planes sei. Und damit stimmt dann die ganze so kühnhumoristische und doch so sittlich und religiös ernste, ja mit einem sentimental weltverachtenden Anfluge behaftete Schilderung, zu der ich nur etwa in dem Apologeticum Tertullians, wo die Stellung des Christen in der Welt geschildert wird, ein einigermaassen passendes Gegenstück finden kann. Im einzelnen bemerke ich noch, dass wenn dem Philosophen mit seinem freien inneren Leben, dessen Abwendung vom Irdischen in einer die unmittelbare politische Unthätigkeit des Sokrates fast zu drastisch auf die Spitze treibenden Weise geschildert wird, die rhetorische und die dichterische Laufbahn gegenübergestellt werden (173 C *οὔτε γὰρ δικαστὴς οὔτε θεατής, ὥσπερ ποιηταῖς, ἐπιτιμήσων τε καὶ ἄρξων ἐπιστατεῖ παρ' ἡμῖν*), wir lebhaft an die damalige Situation Platons in der Entscheidung seines Lebensweges erinnert werden. Ferner mit welcher siegreichen Klarheit hier die rein religiöse Grundlage und Tendenz der ganzen sokratisch-platonischen Philosophie heraustritt, die ich um so angelegentlicher hervorhebe, je mehr sie von den gelehrten Erklärern nur gar zu gern in den Hintergrund geschoben wird. 176 C *τὸ δὲ ἀληθὲς ὧδε λέγωμεν. θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιότατος.* Das steht aber im Zusammenhange mit der unmittelbar vorher ausgesprochenen Ueberzeugung von der Unüberwindlichkeit des Bösen in dieser Welt. 176 A *Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατὸν, ὦ Θεόδωρε, ὑπεναντίον γὰρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη. οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης*, Worte, die die lebhafte Empfindung des Bösen in der Welt in seinem Kampfe mit dem Guten bezeugen; nur wird man, wenn man die Situation berücksichtigt, aus solchen Worten nicht gleich den Dualismus als platonisches Dogma beweisen wollen. — Wenn man ferner in den *παραδείγματα* des rein Guten und desshalb Seligen in Gott und des ganz von Gott Abgewandten und desshalb Unseligen eine Hinweisung auf die technische Ideenlehre glaubte annehmen zu müssen, was Schmidt nicht zu thun scheint, so ist dazu durchaus kein Grund vorhanden. *Παραδείγματα* könnte man hier mit Urbilder übersetzen, ohne irgend wie an die ent-

wickelte Ideenlehre zu denken. Endlich bemerke ich noch, dass, wenn die ganze Digression an den Theodoros gerichtet ist und dessen freudigste Zustimmung findet, Platon dadurch deutlich angezeigt hat, dass er jene Erhabenheit des Philosophen über das Weltinteresse nicht im Sinne einer unpraktischen Weltverachtung verstanden haben will, wodurch die richtige Erklärung des *ἀναβάλλεσθαι* 175 C in dem Sinne, dass der Philosoph es versteht seinen Mantel dem Gesetze des Anstandes und der Schönheit gemäss zu tragen (während der Weltmensch nur dem Sklaven gleich den Bündel zu schnüren weiss) um so mehr befestiget wird. Dass Platon, wie Bonitz bemerkt hat, die Digression ausdrücklich als eine solche einführt mit einer leisen Entschuldigung (177 C *περὶ μὲν οὖν τούτων, ἐπειδὴ καὶ πάρεργα τυγχάνει λεγόμενα, ἀποστῶμεν*)', spricht nicht gegen, sondern für meine Auffassung. Vor allem aber haben wir nun auf den ganzen Zusammenhang zurückgehend genau zu beachten, wie die Digression in denselben eingefügt ist. Von der ersten, endgültigen und dialektischen, aber noch erst negativen und eigentlich nur eine demonstratio ad hominem darstellenden Instanz gegen den Sensualismus und die absolute Relativitätslehre war Platon gleich auf das praktische Gebiet gekommen, welches die Digression herbeigeführt hatte. Sokrates nimmt nun die eigentliche Beweisführung wieder auf bei dem Begriffe des *ὠφέλιμον, ξύμφερις, χρητόν* oder des *ἀγαθόν*, den Protagoras in diesem Sinne, im Gegensatze zu dem des Wahren und Falschen, in jener siegreichen Vertheidigungsrede, die ihm Sokrates in den Mund legt, als sein Recht und sein Interesse in Anspruch genommen und festgehalten hatte (167 C D *ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἑκάστων χρησιὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν. κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστὴς τοὺς παιδευομένους οὕτω δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφὸς καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδεύθεισι*). Indem Sokrates in dem zweiten Beweisgrunde gegen den Protagoras 171 E—172 A an diese Position des Protagoras angeknüpft, hat er sofort in den Begriff des *ξύμφερον* sowohl das Physische und Leibliche, wie das Politische und Sittliche zusammengefasst und eben die Verwüstung, welche die Behauptung der Sophisten von der nur subjektiven Geltung der Begriffe im sittlichen Gebiete anrichtet, hat die lange Digression herbeigeführt. Nun aber ist die Lage hier in der That noch eine ganz verworrene. Protagoras muss, um seinen Satz hier aufrecht,

zu halten, auf die Gemeinsamkeit der subjektiven Ueberzeugungen zurückgreifen. Die πόλις ist es, welche das ihr Zuträgliche, natürlich in der Meinung das Gute für sich zu bestimmen beschliesst. Insoweit gibt diese Position dem Sokrates eine offene Blösse zum Angriff auf den Protagoras, der aber zunächst auch nur wieder auf eine demontratio ad hominem hinausläuft. Protagoras muss die Thatsache zugestehen, dass oft die Gemeinde auch das ihr nicht Zuträgliche beschliesst (178 A Ἦ οὖν καὶ τυγχάνει ἀεὶ ἢ πολλὰ καὶ διαρμαιάνει ἑκάστη;), dass also das Gute etwas unabhängig von der Uebereinstimmung der Gemeinde (Menge) in sich Bestehendes ist. Diesem, wie wir sehen, noch schwachen und nur flüchtig berührten Beweise wird dann eine grössere Kraft verliehen durch Hinzunahme des Begriffes des Zukünftigen, womit zugleich der Begriff des ὠφέλιμον von dem engsten Gebiete des Politischen, an den sich eigentlich die Beweisführung anlehnte, auf das ganze Gebiet des Nützlichen wieder ausgedehnt wird 178 A ἔτι τοίνυν ἐνθένδε ἂν μᾶλλον πᾶς τις ὁμολογήσειε ταὐτὰ ταῦτα, εἰ περὶ παντός τις τοῦ εἴδους ἐρωτῴη, ἐν ᾧ καὶ τὸ ὠφέλιμον τυγχάνει ὄν. ἔστι δέ που καὶ περὶ τὸν μέλλοντα χρόνον etc. Und in dieser Form gestaltet sich dann der Beweis zu einer sehr wirksamen Instanz, die sich aber in demselben Maasse als eine mit ihrer Spitze direkt gegen die Stellung und das Gebahren des Sophisten gerichtete demonstratio ad hominem erweist. Wenn's für den Menschen darauf ankommt, sagt Sokrates, das ihm für die Zukunft Zuträgliche zu beschliessen, so ist nicht das Urtheil jedes Einzelnen maassgebend in den natürlichen, wie in den politischen (sittlichen) Dingen, sondern des Sachverständigen, der das Gesetz kennt und Protagoras selbst weiss am besten, was es ihm werth ist, dass andere ihn für weiser halten, als sie sind. Unleugbar ist aber damit Protagoras nicht eigentlich aus dem Felde geschlagen, insoweit auch er von dem Boden der πόλις und der gemeinsamen Ueberzeugung aus operirt und es noch nicht entschieden ist, ob in derselben nur eine zufällige Uebereinstimmung der vielen Individuen zu Tage tritt, die so genommen ja nur eine Verstärkung der sophistischen Stellung wäre, wie im Gorgias dem hartgesottenen Sophisten die Behauptung in den Mund gelegt wird, dass das Recht nur Bewältigung des Einzelnen durch Stimmenmehrheit sei, oder ob eben die Gemeinsamkeit der Ueberzeugung das Siegel und Zeugniss einer objektiven Wahrheit der

Begriffe, zunächst der sittlichen Begriffe, ist. Zu einer drastischen demonstratio ad hominem kann es unter diesen Umständen kommen, aber noch nicht zu einer eigentlichen Entscheidung der Wahrheit der Sache in sich. Hiefür hat aber Sokrates selbst den Maassstab noch nicht in der Hand und wir können nur sagen, dass dieser ganze in der That sehr schwer zu erfassende Abschnitt nur verständlich wird, wenn wir die in demselben deutlich genug enthaltenen Andeutungen auf den λόγος und die principielle Lösung der Frage nicht übersehen. Der Uebergang von dem Physischen zum Politischen, vom individuell Leiblichen zur πόλις und zum sittlich Gemeinsamen ist ja an sich nicht möglich ohne eine in irgend einem Grade vorhandene Reflexion auf die Sprache, die Grundlage und die Trägerin des gemeinsamen Bewusstseins. Dass aber Platon diese Reflexion nicht von sich abweist, sondern in continuirlicher Steigerung in derselben begriffen ist, dafür gibt uns auch dieser Abschnitt die deutlichsten Beweise. Zunächst liegt ein solcher schon in der Reflexion auf den Unterschied des Namens von der Sache. 177 E μὴ λεγέτω τὸ ὄνομα ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα ὁ ὀνομαζόμενον θεωρεῖται. Die πολίς will das Gute beschliessen, nicht dem Namen, sondern der Wirklichkeit nach. Dass mit der wegwerfenden Behandlung der Sprache als blosses ὀνομάζειν für Platon die Sprache als λόγος noch nicht weggeworfen ist, wissen wir schon. Nicht wird dieser hier schon direkt berührt, aber schwerlich wird man es abweisen können, dass die scheinbar so abgerissene Hereinziehung des Begriffes des Zukünftigen aus der unwillkürlichen Reflexion auf das Verbum hervorgegangen ist, dessen Funktion, wie wir nachher hören, die Unterscheidung der drei Zeiten ist. Einen ganz direkten Beweis aber dafür, dass Platon bei diesem Abschnitte die oberste und principielle Grundfrage der ganzen Untersuchung, die wesentlich mit dem wahren Begriffe des λόγος zusammenhängt, die Frage nach dem Gegensatze in den Principien der Bewegung und des Seins immer vor Augen hat, finden wir darin, dass er nach der grossen Digression die Untersuchung mit dem offenbar im Sinne eines ὀξυμωρον zu verstehenden Begriffe der φερομένη οὐσία wieder anknüpft 177 C. Θὐκοῦν ἐνταῦθά που ἦμεν τοῦ λόγου, ἐν ᾧ ἔφαμεν τοὺς τὴν φερομένην οὐσίαν λέγοντες etc., und dass wir dies ὀξυμωρον mit Recht so verstehen zeigt die Wiederholung 179 D καὶ σκεπτέον τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν διακρούοντα εἴτε ὑγιὲς εἴτε σαθρὸν

φθέγγεται. Wir werden daran erinnert, dass dieser höchste Gesichtspunkt Platon bei der ganzen Untersuchung bewusst bleibt.

179 C—182 D. Dass nun Platon es sich bewusst ist, mit den bisherigen beiden ersten Instanzen nur etwas vorläufiges und noch nicht den eigentlichen Herzpunkt der protagoreischen Lehre Treffendes geleistet zu haben, zeigen ausdrücklich die Worte an, womit er den Sokrates, nachdem Theodoros mit voller Befriedigung die beiden ersten Instanzen rekapikulirt hat, die dritte Hauptinstanz des Gegenbeweises einleiten lässt. 179 C *παλλαχῇ, ὦ Θεόδωρε, καὶ ἄλλῃ ἂν τό γε τοιοῦτον ἁλοίη μὴ πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι.* Wenn Bonitz die Meinung ausgesprochen hat, dass die Lehre des Protagoras durch die bisher ausgeführten Gründe so vollständig widerlegt sei, dass die nun folgende Polemik gar nicht mehr gegen ihn, sondern gegen Heraklits Lehre gerichtet sei, so ist er damit offenbar im Unrecht, da ja Platon schon an dieser Stelle die folgende Untersuchung ausdrücklich gegen den Protagoras richtet (176 D *πρσιτέον οὖν ἐγγυτέρω, ὡς ὁ ὑπὲρ Πρωταγόρου λόγος ἐπιτάττει*) und später ausdrücklich der Schluss der ganzen Untersuchung gegen Protagoras angezeigt ist 183 B. Dess ungeachtet ist es richtig, dass hier in der Instanz, wo die prinzipielle und ungültige Widerlegung der protagoreischen Lehre gegeben werden soll, die Polemik direkt und durchaus auf das herakliteische Princip von der absoluten Bewegung zurückkommt; woraus soviel unabweislich folgt, dass Platon hier wie in dem ganzen Dialoge an eine solche genaue historische Auseinanderhaltung der einzelnen Lehren oder Systeme gar nicht denkt, sondern, wie er auch vorhin klar ausgesprochen hat, die Definition des Theätet vom Wissen als Wahrnehmen, den Satz des Protagoras vom Menschen als dem Maasse aller Dinge und die Lehre des Heraklit von der absoluten Bewegung als eine in sich zusammenhängende Consequenz auffasst, die dann heute für uns noch ganz dieselbe ist. Desshalb hat auch Schmidt trotz der Anerkennung der Gründe, mit denen Peipers und Kreienbühl die unrichtige Ansicht von Bonitz zurückweisen, diese ganze Stelle durchaus noch nicht richtig verstanden. Vor allem sind es die Worte, mit denen Sokrates nach dem oben Angeführten fortfährt: *περὶ δὲ τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται, χαλεπώτερον ἐλεῖν, ὡς οὐκ ἀληθεῖς.* 179 C. Zunächst ist doch offenbar, dass das *παρὸν πρᾶγμα* im

Gegensatz gesagt ist zu dem unmittelbar vorher in die Untersuchung gebrachten *μέλλον*, sowie das *ἕκαστος* im Gegensatz zu dem *ἃ ἂν θῆται πόλις δόξαντα αὐτῇ* 177 D. In diesen beiden Beziehungen auf das Zukünftige und auf das Gemeinsame liegt aber dem *παρὸν πρᾶγμα* d. h. dem unmittelbaren direkten Akte der Wahrnehmung gegenüber einer auf die Sprache hinneigende Reflexion, so wie denn nun die *αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι* ausdrücklicher als bisher unterschieden werden. Der Akt der sinnlichen Wahrnehmung ist als solcher etwas momentanes und individuelles. In dem doch etwas auffallenden Plural *ἐξ ὧν* zu *παρὸν ἑκάστῳ πάθος* liegt allerdings ausgesprochen, dass Platon nicht gerade bis auf den einzelnen Akt der Wahrnehmung mit der exakten Genauigkeit, wie für uns jetzt die Sache in der physiologischen Untersuchung liegt, vordringt; wie wir ja diesen ganzen Standpunkt für Platon noch nicht in Anspruch nehmen dürfen. Aber immerhin müssen wir zugestehen, dass er innerhalb des Bereichs seines Standpunktes, wo er mit den in der Sprache gegebenen Begriffen wie mit materiellen Atomen hantirt, eindringlicher auf die letzte Frage eingeht, als selbst die heutige exakte Physiologie, welche noch gar nicht daran denkt sich Rechenschaft darüber zu geben, wie denn aus dem Zusammenwirken materieller Atome Erkenntniss, Wahrnehmung, entstehen könne. Wir müssen demnach das *παρὸν πρᾶγμα* an dieser Stelle durchaus in Parallele stellen mit der oben bei der principiellen Durchführung des Sensualismus bemerkten Umsetzung der Abstrakta in die Concreta. Dabei beweiset dann wie schon bemerkt die wiederholte Anwendung des Oxymorons *φερομένη οὐσία* 179 D, welcher die Grundfrage nach der Ausgleichung des Gegensatzes von Sein und Bewegung in prägnanter Weise ausdrückt, dass Platon sich dieser Grundfrage stets bewusst ist. — Nun folgt 179 D — 180 C die für die ganze Auffassung entscheidendste Partie, die Controverse über die Principien der absoluten Bewegung und des einigen Seins, deren richtiges Verständniss auch Schmidt nicht erreicht hat. Dass zunächst die Herakliteer und ihr Princip hier, wo durch dasselbe die darauf gebaute falsche Erkenntnisslehre endgültig widerlegt werden soll, scharf ins Auge gefasst worden, ist aus der ganzen Entwicklung verständlich, wenn auch die Darstellung etwas übertrieben, jedenfalls lebhafter und drastischer gehalten ist, als es sich für eine streng theoretische

Ausführung geziemen würde. Jedenfalls wird man zugestehen müssen, dass diese drastische Schilderung der Herakliteer fast noch mehr den Eindruck einer Episode, wenn auch einer kürzeren macht, als die grosse Episode über die Philosophie. Ganz anders aber kommt die Frage zu stehen, wenn wir sehen, dass Platon bei dieser drastischen Darstellung des herakliteischen Principes und seiner Consequenzen nicht stehen bleibt, sondern diesem Principe der absoluten Bewegung das entgegengesetzte Princip der absoluten Einheit des Seins, welche desshalb die Bewegung unmöglich macht, weil kein Raum für sie da ist, gegenüberstellt und damit einen ganz neuen Standpunkt eröffnet, der jedenfalls in dem nächsten Zwecke, die Definition des Theätet und die Lehre des Protagoras aus dem herakliteischen Principe selbst endgültig zu widerlegen, nicht motivirt war. Durch die Bemerkung des Sokrates, dass sie unversehens in diesem Principienstreit zwischen dem absoluten Sein und der absoluten Bewegung hineingerathen seien, wird sich doch Keiner an der Bedeutung der Sache irre machen lassen und höchstens nur soviel kann dadurch angedeutet sein, dass Platon eben erst im Fortgange der Entwicklung zum vollen Bewusstsein über dieselbe gekommen ist; denn dass er schon gleich beim Anfange der Untersuchung über das herakliteische Prinzip sich des Gegensatzes desselben zum Parmenides bewusst war, haben wir früher gesehen. Dass nun auch Schmidt, abgesehen von dem weiteren Zusammenhange der Sache, selbst dem klar vorliegenden Wortlaute an dieser entscheidenden Stelle nicht genügt, wird uns eine genauere Betrachtung seiner Erklärung zeigen. Schmidt weiset mit Recht den Zweifel, den Schleiermacher, Steinhard und Wohlrab gegen die Beziehung des vom Sokrates zur Charakterisirung der Lage der Philosophie gebrauchten Vergleiches mit dem Palästraspiele auf die Beschreibung, die wir bei Pollux (Bekk. p. 338) von diesem finden, erheben, ab, aber nicht, weil bei Platon wirklich nur von zwei feindlich gegenüberstehenden Gruppen die Rede sei, wie die Beschreibung bei Pollux voraussetzt, sondern, indem er in sehr gezwungener Weise eine gewisse dritte Partei von solchen, die ihre Partei verlassen haben und doch nicht zu der entgegengesetzten übertreten wollten, bei Platon nachzuweisen sucht, wozu denn Sokrates und seine Mitunterredner gehören sollen, Sokrates, weil er selbst einerseits das Princip der Bewegung vertheidigt

hatte (152—153), anderseits aber in dem Bilde des festen und unwandelbaren Ideen folgenden Philosophen — er denkt an den Exkurs 172—173 — auf die Grösse und Erhabenheit dieses Standpunktes hingewiesen hatte; Theodoros, weil er die Vertheidigung des Protagoras beifällig angehört und doch die Charakterlosigkeit der Herakliteer so hart getadelt habe; die Anderen endlich, weil sie allen diesen zugestimmt haben: „und so befanden sie sich in dem unbehaglichen Zustande, nicht zu wissen, wohin sie zuletzt gerathen würden.“ Wer nun meiner Erklärung bis dahin gefolgt ist, der wird in dieser Künstelei nichts anders als eine Häufung von den Missverständnissen der Entwicklung erblicken können, während Platon klar und einfach nur dieses sagt, dass sie, nachdem sie zwischen die beiden einander entgegenstehenden Parteien mitten inne gerathen seien, der Entscheidung nicht mehr entgehen könnten, entweder der einen oder der anderen Partei sich vollständig hinzugeben oder, wenn keine von beiden ihnen genügte, sie, um sich nicht lächerlich zu machen, da sie als Gelbschnäbel (*φᾶυλοι*, im Gegensatze zu den *παμπαλαῖοι καὶ πάσσοφοι ἄνδρες*) den graubärtigen philosophischen Autoritäten zu widersprechen wagten — etwas besseres beiden genügendes und beide überbietendes zu liefern. p. 181 B *ἀμφότεροι δ' ἂν φανῶσι μηδὲν μέτριον λέγοντες, γελοῖοι ἐσόμεθα ἡγούμενοι ἡμᾶς μέν τι λέγειν φαύλους ὄντας παμπαλαίους τε καὶ πασσόφους ἄνδρας ἀποδεδοκιμακότες.* Dabei setze ich natürlich als selbstverständlich voraus, dass Platon seinen Sokrates sich doch nicht in Wirklichkeit lächerlich machen lassen will und dass er ihn diese Worte gar nicht hätte sagen lassen können, wenn er nicht der Ausgleichung des Gegensatzes, dessen beide Glieder er mit Entschiedenheit verwarf (*ἀποδεδοκιμακότες*) bewusst gewesen wäre. Dass er es noch nicht positiv ausspricht, verstehen wir, wenn er, wie wir sehen, das Ziel lebhaft im Sinne hatte, aber des Weges allerdings noch nicht mächtig war. — Der specielle Fehler der schmidt'schen Erklärung liegt in der zu weit gehenden Anwendung des Vergleiches. Zu dem Spiele gehört nur, dass die in die Mitte zwischen beiden Parteien sich Wagenden nun mit Gewalt nach der einen oder der andern Seite hingezogen werden; im Spiele würde die Bildung einer selbstständigen Mittelpartei den Spass verderben. — Dass übrigens Theodoros, der Mathematiker vom Fach und der Mann des ge-

sunden Menschenverstandes, grade seinen besonderen Aerger h
an dem unsinnigen Treiben der übertriebenen Herakliteer, u
dass er durchaus nicht die Untersuchung über die letzten Princ
ausgesetzt haben will, ist ein überaus tief und fein von P
angelegter Zug des Dialoges. Dem durchgeführten Bewei
Wahrheit muss die gesunde Vernunft zustimmen und
auch inneres Interesse daran, wenn sie auch nur wie mi
sich dazu bringen lässt. — Ueber die absolut für da
Verständniss nicht allein des Theätet, sondern des gan
entscheidende Bedeutung dieses Abschnittes werden
später im Zusammenhange sprechen. — Die nun erfol
führung des endgültigen negativen Beweises gegen d
mus 181 C—182 D ist vollständig durchsichtig und
das Princip der Bewegung durchaus durchgeführt,
beständig in Bewegung ist, sowohl dem Raume al
nach, so kann auch Wahrnehmung nicht zu Stand
dass also auch der Unterschied von Wahrnehm
Wahrnehmen aufgehoben ist, also fällt die Definitio
Wahrnehmen sei. 182 E *οὐδὲν ἄρα ἐπιστήμην*
ἐπιστήμην ἀποκριναμεθα ἐρωτώμενοι, ὅ δὲ ἐστι
Der Beweis wird also geführt von der Thatsach
mung aus, sowie wir ihn jetzt von der Thatsach
seins aus führen werden und müssen, wobei ich —
übergehend, namentlich auch die Unterscheidung
als räumliche (quantitative), die entweder Fortbew
Orte zum andern oder Drehung an demselben
und als qualitative Veränderung, von welcher Di
mit Recht sagt, dass sie richtiger ist in der Gr
Trichotomie des Aristoteles und aus der man sehr
begriffe von Raum und Zeit herleiten könnte
aufmerksam mache, wie sehr diese ganze Au
von mir nachgewiesene Verständniss der vorh
tersuchung zurückweist. Auf die früher ausg
der Wahrnehmung aus der Bewegung und de
Sprache wird ausdrücklich wieder hingewiesen.
τητος ἢ λευκότητος ἢ ὁτουοῦν γένεσιν οὐχ οὕτ
φάναι αὐτούς, φέρεσθαι ἕκαστον τούτων ἅμα
τοῦ ποιοῦντός τε καὶ πάσχοντος καὶ τὸ μὲν
ἀλλ' οὐκ αἴσθησιν ἔτι γίγνεσθαι, τὸ δὲ ποιοῦν

ποιότητα. 183 A *τὸ δ' ὡς ἔοικεν, ἐφάνη, εἰ πάντα κινεῖται πᾶσα ἀπόκρισις περὶ ὁτιοῦν ἄν τις ἀποκρίνηται, ὁμοίως ὀρθὴ εἶναι, οὕτω τ' ἔχειν φάναι καὶ μὴ οὕτως, εἰ δέ βούλει γίγνεσθαι, ἵνα μὴ στήσωμεν αὐτοὺς τῷ λόγῳ. — Ὀρθῶς λέγεις. — Πλὴν γε, ὦ Θεόδορε, ὅτι οὕτω τε εἶπον καὶ οὐχ οὕτω. δεῖ δὲ οὐδὲ τοῦτο οὕτω λέγειν. οἰδὲ γὰρ ἂν ἔτι κινοῖτο οὕτω. οὐδ' αὖ μὴ οὕτω. οὐδὲ γὰρ τοῦτο κίνεσις. ἀλλά τιν' ἄλλην φωνὴν θετέον τοῖς τὸν λόγον τοῦτον λέγουσιν, ὡς νῦν γε πρὸς τὴν αὐτῶν ὑπόθεσιν οἰκ ἔχουσι ῥήματα, εἰ μὴ ἄρα τὸ οὐδ' ὅπως. μάλιστα δ' οὕτως ἄν αὐτοῖς ἀρμόττοι ἄπειρον λεγόμενον.* — Genau gesprochen müssten wir also sagen, dass der endgültige Beweis von der Thatsache der in der Thatsache der Sprache stehenden, Wahrnehmung aus geführt wird, wo wir dann klar sehen, in welcher Weise wir heute den Beweis gegen den Materialismus von der Thatsache des Bewusstseins aus zu führen haben. Beachten wir also wohl den Zusammenhang der ganzen Entwicklung. Durch Anwendung des Princips der Bewegung war im Sinne des Protagoras die Erklärung der Wahrnehmung ausgeführt auf Grundlage, wie wir gesehen haben, nicht direkt der materiellen Atome, sondern der in der Sprache gegebenen Begriffe S. 156—157. Die Consequenz ist, dass jede feste Bezeichnung aufgehoben wird. — In der ironisch-siegreichen Vertheidigungsrede, die dem Protagoras in den Mund gelegt wird — S. 166—168 — wendet dieser diese Consequenz zu seinen Gunsten, indem er die Sprache als eine gewohnheitsmässige Sache ohne innere Bedeutung (*συνήθεια ῥημάτων καὶ ὀνομάτων*) wegwerfend behandelt. In dem endgültigen negativen Beweise gegen den Sensualismus bildet, wie wir sehen, der ernste Rekurs auf die Thatsache der Sprache den eigentlichen letzten Anhalt des Beweises. Ausdrücklicher und stärker als in der zuletzt angeführten Stelle konnte der Rekurs auf die Sprache, als die letzte Instanz des Denkens, nicht ausgesprochen werden.

183 D — 187. Der nun folgende letzte Abschnitt fügt sich in soweit noch dem Plane der ersten Hauptuntersuchung ein, als er, nachdem nun definitiv die Möglichkeit einer Definition des Wissens als Wahrnehmung negativ abgewiesen ist, die positive Ergänzung, was der Gegenstand des Wissens sei, hinzufügt, so dass man allerdings mit Schmidt den ganzen ersten Haupttheil als negative und positive Widerlegung der aufgestellten Behauptung von der Wahrnehmung als Wissenschaft eintheilen kann, wenn

man diesen logischen Gesichtspunkt geltend machen will, womit aber der lebendigen Wirklichkeit der Entwicklung kein Genüge geschieht. Er beweiset aber eben in diesem positiven Charakter, dass in der That nicht, wie es der Schein ist, das ganze Resultat des Dialoges ein nur negatives ist, sondern dass hinter dieser Negation eine höhere Gewissheit steht. Diese ist aber nicht, wie die Erklärer alle annehmen, die Idee oder die Ideenlehre, von der, wie wir wissen, auch keine Spur im Theätet zu sehen ist, sondern die Ahnung der Ausgleichung und Ueberwindung des höchsten Gegensatzes, der sich in den Begriffen des absoluten Seins und der absoluten Bewegung im Denken herausgestellt hatte. Wenn nun Theätet, an den Theodoros mit einer geschickten Wendung das Gespräch wieder abgibt, zuerst den Sokrates an die Leistung dieser in Aussicht gestellten Ausgleichung mahnt, Sokrates aber mit einem ehrfurchtsvollen Hinweis auf den Parmenides, dessen Sinn er noch nicht ganz erfasst zu haben fürchtet, ablehnt, weil zunächst die jetzt unternommene Untersuchung vollendet werden soll, so entspricht das ganz der oben bezeichneten Situation und wir können nicht zweifeln, dass Platon, als er dieses schrieb, noch der Meinung war mit Anlehnung an die Lehre des Parmenides die Aufgabe, wie sie ihm aufgegangen war, lösen zu können. Für jetzt nimmt er nur soviel davon in Angriff als genügt, den negativen Abweis des Wissens als Wahrnehmung positiv in einem kurzen Abschnitte zu ergänzen, der aber zu den allerwichtigsten und wenigst verstandenen in Platon gehört. Die Wahrnehmung, um den ganzen Gedanken Platons kurz auszusprechen, ist zertheilt in den Sinnesorganen; das Auge nimmt nur Farben, das Ohr nur Töne wahr, u. s. w. Die Unterschiede in derselben Art der Wahrnehmung gehören demselben Organe an; der Zunge zb. schmeckt das Süsse und das Bittere. So muss also auch ein Organ sein, womit wir die Unterschiede der verschiedenartigen Sinneswahrnehmungen und also das ihnen Gemeinsame wahrnehmen d. h. uns bewusst werden. Das kann aber nicht wieder nur ein einzelnes sinnliches Organ sein, sondern das ist die Seele, die das Uebersinnliche durch sich selbst schaut. 185 D *πλήν γ' ὅτι μοι δοκεῖ τῆν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον, ὥσπερ ἐκείνοις. ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.* Zu diesen *κοινὰ* gehört an erster Stelle die *οὐσία* und, da das Wissen Erkenntniss der Wahrheit, Wahrheit

aber ohne die οὐσία nicht ist, so ist also jetzt vollständig bewiesen, dass Wahrnehmung und Wissen nicht dasselbe ist. Dass also Platon hier nicht an einen inneren Sinn, sondern an die Seele, an das Bewusstsein denkt, ist offenbar. — Zu bemerken ist nun erstens, dass auch diese Untersuchung wieder mit einer Reflexion auf die Sprache und zwar mit einer sehr feinen grammatischen Reflexion über den Unterschied des ᾧ und δι' οὗ αἰσθανόμεθα beginnt, welche Schmidt mit Verweisung auf Rumpel sehr schön erläutert, ganz in dem Sinne der auch von mir schon gegebenen Erläuterung Ph. Pl. S. 163. Durch ᾧ würde die Wahrnehmung in das Organ verlegt, durch δι' οὗ werden die Sinnesorgane als Werkzeuge der Seele bezeichnet. Gar nicht ins Auge gefasst aber ist es bisher von den Erklärern, dass wir hier offenbar an der Stelle stehen, wo Platon die Frage nach der Bedeutung der Negation zum Bewusstsein kommen musste und, wie wir schon hier, aber schlagender aus dem Sophistes sehen, zum Bewusstsein gekommen ist. Indem die οὐσία als das erste, woran die ἀλήθεια hängt, ihm vor Augen tritt, mit der οὐσία aber auch zugleich das μὴ εἶναι, so wie mit der ὁμοιότης die ἀνομοιότης, das ταὐτὸν ἕτερον, καλὸν αἰσχρόν, ἀγαθὸν κακόν, so musste die Reflexion auf diesen Punkt gerichtet werden und einige Andeutung möchte schon hier darin liegen, dass, als Theätet auf die Frage nach diesen κοινοῖς geantwortet hat 185 C οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι καὶ ὁμοίτητα καὶ ἀνομοιότητα καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ τὸ ἕτερον, Sokrates 186 A die Antwort aufgreifend sagt 186 A πότερον οὖν τίθῃς τὴν οὐσίαν, ποῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται, ist der allgemeinste Begriff. Freilich heisst es dann weiter 186 B τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὖ ἐναντιότητος. Aber auch dies beweist ja nur den Anfang jener eindringenden Untersuchung, die der Sophistes gestaltet hat. Hätten wir den Sophistes nicht, so würden wir freilich an dieser Stelle, wo mit solcher Wucht auf die οὐσία und mit der οὐσία zugleich auf das μὴ εἶναι und dann wieder auf die οὐσία ἐναντιότητος hingewiesen wird, gleichwohl wie die Erklärer alle ohne Reflexion vorüber gehen können. Aber dennoch spricht die Sache an dieser Stelle so laut und klar, wie es den Umständen nach möglich war.

Zu 186 A, wo Schmidt in den Worten ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὸ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα eine noch

ungelöste Schwierigkeit findet, weil die Beziehung des Gewordenen und Vorhandenen auf das Zukünftige dem Sinne nach nur auf das vorhergenannte ἀγαθὸν καὶ κακὸν stattfinde, der Construktion nach aber auch auf das zugleich genannte καλὸν καὶ αἰσχρόν gehe, bemerke ich, dass diese Schwierigkeit sich heben möchte, wenn man berücksichtigt, dass in der Zusammenstellung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schon der Begriff der Ewigkeit im Gegensatze zur Zeit berührt ist, an welcher das Schöne wie das Gute partizipirt. Nur muss man nicht unberücksichtiget lassen, dass Platon in allem diesen in der Reflexion auf die Sprache steht, (die im Verbum, wie der Sophistes herausstellt, die drei Zeiten unterscheidet) worin die Ideenlehre, die dieses Ewige dem Vergänglichen gegenüber fixiren will, sich vorbereitet. — Was speciell den Sinn der οὐσία angeht, ob damit an allen Stellen das Wesen der Sache im Gegensatze zur Erscheinung, oder an einigen Stellen die sinnliche Wirklichkeit im Gegensatze zum Nichtwirklichen gemeint sei und ob daher die Worte 186 C οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν ᾧ μηδὲ οὐσίας mit Ribbing zu übersetzen seien: ist es möglich die Wahrheit erreicht zu haben, ohne auch das Sein zu erreichen, oder mit den meisten andern Erklärern, denen auch Schmidt glaubt zustimmen zu müssen: ist es möglich die Wahrheit erreicht zu haben, ohne einmal das Sein (d. i. die Wirklichkeit) der Sache zu erreichen? — so kann ich auch diese Frage, in der wie man leicht sieht, die ganze Metaphysik und die ganze Grundfrage der Philosophie schlummert, nur nach meinem für die ganze Erklärung genommenen Standpunkt beantworten. Schmidt meint mit Schnippel, dass die Gegenüberstellung von οὐσία und μὴ εἶναι 185 C und οὐσία und ὅτι ἐστόν (die Gegensätze nämlich) 186 B. entschieden für οὐσία die Bedeutung des blossen Daseins, der Existenz, fordert und daher auch an der Stelle 186 C das Wort in diesem Sinne zu nehmen sei. Hienach habe οὐσία wie die anderen derartigen Begriffe Identität, Aehnlichkeit, Einheit und ihre Gegensätze nur formale Bedeutung im Gegensatze zu den inhaltsvollen ἀγαθὸν κακόν; καλὸν αἰσχρόν, was durch 186 C durch die Zusammenstellung von οὐσία καὶ ὠφέλεια ausgedrückt werde. In dieser letzten Bemerkung liegt ein Körnchen von Wahrheit, obwohl nicht zu übersehen ist, dass diese Zusammenstellung aus der Antwort des Theätet genommen ist, die keinesweges auch nicht den damaligen Stand-

punkt Platons ausdrückt (Sokrates hebt, wie schon bemerkt, indem er genauer auf die Sache eingeht, zuerst und vor allen die οὐσία hervor). Aber den Begriff des Formalen im Gegensatze zum Inhaltsvollen oder Realen, wie wir jetzt sagen, darf man als richtiger Erklärer hier noch gar nicht in Platon übertragen. Die Stelle zeigt einen leisen Anfang einer richtigen Ausscheidung der Negation also des Formalen vom Realen und, dass Platon nicht blos die οὐσία der Gegensätze (ὅτι ἐστόν) sondern auch selbst wieder die οὐσία des Begriffes des Gegensatzes setzt, das eben beweist, dass er hier an einem Punkt angekommen ist, wo sein Denken nicht ruhen konnte, und wie wir wissen, nicht geruht hat. Aber die dem gegenwärtigen Denken selbst noch so unklaren Begriffe des Formalen und Realen, der Form im Gegensatze zum Inhalt auf Platon zu übertragen, namentlich an der Stelle, wo wir ihn zum ersten Male auf diese Grundunterscheidungen stossen sahen, das ist ein Fehler der Interpretation und unberechtigt. Obwohl ich daher keineswegs der Meinung bin, dass Ribbing die Sache ganz in meinen Sinnen verstanden habe, so stimme ich ihm doch in der Uebersetzung der fraglichen Stelle bei.

Zum Schlusse des ersten Haupttheils füge ich noch einen Rückblick mit besonderer Beziehung auf Kreienbühl und seine Exposition der platonisch-protagoreischen Erklärung der Wahrnehmung aus dem Principe der Bewegung bei, weil Kreienbühl, der mit meiner älteren Analyse in dem ersten Haupttheile im wesentlichen zusammenstimmt und überhaupt die geltende Auffassung in einer selbständigen Weise vertritt (die kritische Stelle 156 C D berücksichtiget er, wie auch ich in meiner ersten Analyse noch nicht) mir Gelegenheit gibt den Fortschritt in meiner Auffassung vermittelst der genauer durchgeführten Reflexion auf den λόγος und die dem richtigen Verständnisse verderblichen Consequenzen der Anwendung unserer entwickelten philosophischen Begriffe — auch der allertrivialsten wie Subjekt und Objekt — auf die Erklärung des Theätet ad oculos zu demonstriren. Alle Eindrücke, sagt Kreienbühl p. 6 seiner „Neuen Untersuchungen über den platonischen Theätet", welche ich empfange, kommen daher, dass meine Sinne mit irgend einer Bewegung zusammentreffen, die in der Mitte steht zwischen dem empfindenden Subject und dem empfundenen Object, nach 153 C, wo aber vom Subjekt und Object nichts zu lesen ist. Kreienbühl setzt also

ein Subjekt und Objekt voraus, zwischen denen als Endpunkten die Bewegung vorgeht, die mit dem Sinne zusammentrifft, während Platon seinen Protagoras die ganze Erscheinung der Thatsache der Wahrnehmung, das empfindende Subjekt und das empfundene Objekt mit eingerechnet, aus der Bewegung erklären lässt, mutatis mutandis so, wie die heutige materialistische Physiologie die Wahrnehmung aus der Stoffbewegung erklären will. Diese zwischen dem Subjekt und Objekt verlaufende Bewegung ist nun nach Kreienbühl eine sehr komplizirte, indem sie einerseits immer in Bewegungspaaren nach dem qualitativen Gegensatze des Thuenden und Leidenden stattfindet, anderseits aber auch der quantitative Gegensatz des Langsameren und Schnelleren, wobei in mir unverständlicher Weise die langsamere Bewegung als an ein und demselben Orte bleibend (Peipers zieht die Umdrehung des Körpers um sich selbst aus 181 C herbei, die hierhin gar nicht gehört), die schnellere als den Ort verändernd bestimmt wird. „Auf diese Weise ist es möglich, dass die den Ort verändernde schnelle Bewegung die den Ort nicht verändernde langsame einholt und auf sie trifft. Geschieht es nun, dass auf diese beiden aktiven oder erzeugenden Bewegungen ein passives, der Aktion fähiges Moment z. B. ein Auge und ein dem Auge entsprechender Gegenstand trifft, so erzeugen die beiden letzteren zunächst unter sich eine Farbe, etwa die Weisse, und die derselben entsprechende Sehempfindung, aber gleichzeitig kommen sie mit der zwischen ihnen liegenden aktiven Bewegung in Berührung und dadurch entsteht auf Seiten des Auges nicht das Sehen an sich, denn das ist schon da, sondern das sehende Auge, auf Seiten des farbenerzeugenden Gegenstandes aber auch nicht die Farbe (Weisse) sondern der gefärbte Gegenstand. Und auf diese, durch Zusammentreffen beider Arten von Bewegung, der passiven und aktiven und innerhalb der letzteren der schnelleren und der langsameren, ermöglichten Vorgänge müssen alle Empfindungen und Wahrnehmungen zurückgeführt werden.“ Wir sehen, wie vorhin Subjekt und Objekt, so wird hier das Auge und das Sehen einerseits und die Farbe und der Gegenstand anderseits vorausgesetzt, um zu dem, was erklärt werden soll, die concrete Wahrnehmung zu gelangen. Richtig ist aber diese Voraussetzung nur, wenn man vom Sprachbewusstsein ausgeht, worin diese Begriffe oder worin diese Dinge begrifflich, vorhanden sind, das Auge

oder das Sehen und die Farbe und der Gegenstand unmittelbar (Ich sehe mit meinem Auge oder mein Auge sieht den blühenden Baum) Subjekt und Objekt aber nur mittelbar, nämlich philosophisch oder grammatisch aus der lebendigen Sprache eruirt, was aber für Platon im Theätet noch nicht geleistet war. Wenn man die uns geläufigen Begriffe Subject und Object voraussetzt und dann die Wahrnehmung aus den zwischen dem Sinne und dem Gegenstande verlaufende Bewegung erklärt, so hat man nicht allein den ganzen weiteren Process der philosophischen Denkentwicklung, die neuste physiologische Anschauung mit eingeschlossen, unrechtmässig in die Erklärung hineingeschoben, sondern man hat auch die Intention Platons, der, obwohl vom begrifflichen Boden der Sprache aus, die Unmöglichkeit der mechanischen Erklärung der Wahrnehmung durch die Bewegung beweist, gar nicht verstanden. Platon kommt eben durch diese nachgewiesene Unmöglichkeit zum tiefsten Grunde des Denkens in dem Gegensatze von Bewegung und Sein, wofür er die Ausgleichung sucht, und zunächst wenigstens in der Sprache in der wahren Definition des *λόγος* findet. Kreienbühl übersieht es ganz, dass die Berufung auf die Sprache und die in ihr gegebenen Begriffe die letzte Instanz Platons ist gegenüber dem Sophisten, der jede feste Einheit in Bewegung auflöst, wie ich oben nachgewiesen habe. Wenn Kreienbühl mir dabei den Vorwurf macht, dass ich die *ἀθροίσματα*, die Zusammensetzung der Einzeldinge zum Ganzen, gegen den Wortlaut und Sinn Platons nur von körperlichen Dingen verstanden habe, so bemerke ich, dass die sehr schwierige und angefochtene Stelle 157 C *δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος*, diesen Vorwurf scheinbar begründet, dass aber diese Stelle auch nach der von Schmidt aufgenommenen Erklärung von Hönebek-Hissink, welche alle von Schleiermacher, Stellbrum, Ast, Schanz und Wohlrab versuchten Correkturen abweist, durchaus noch nicht vollständig erklärt ist. Denn dass sich der Zusatz *ᾧ τίθενται* (gl. *ὄνομα*) nicht auf die *μέρη* sondern nur auf die *ἀθροίσματα* bezieht, ist freilich aus dem Wortlaut ersichtlich, da ja der Text es ausdrücklich sagt, (*ᾧ ἀθροίσματι*), dass aber, wie durch das *ἕκαστον ζῷον* der *ἄνθρωπος*, so durch das *εἶδος* der *λίθος* verallgemeinert werden soll — nach dem Gegensatze vom Lebendigen und Todten — ist

im Texte nicht enthalten und ich bestreite, dass das ἕκαστον in diesem Sinne bei εἶδος ergänzt werden dürfe, und dass man mit Schmidt übersetzen dürfe „und jeder anderen Gattung von leblosen Wesen". Die Aussage gewinnt durch diesen nicht im Texte begründeten Zusatz eine Bestimmtheit, die nicht im Sinne Platons liegt, der deshalb das εἶδος so ganz unbestimmt beifügt, um anzuzeigen, dass er bei dem ἀθροῖσμα grade an den Begriff des εἶδος denkt. So genommen weist auch diese Stelle wieder auf die die ganze Untersuchung beherrschende Reflexion auf die Sprache hin. Nach protagoreischer Theorie, sagt Platon, muss jede feste Bezeichnung in der Sprache aufgehoben werden und namentlich die Zusammenfassung der Individua nach ihrer begrifflichen Unterscheidung, wie sie im Namen (Mensch, Stein, lebendes Wesen und überhaupt) ausgedrückt ist. An die Einzelwesen als ἀθροίσματα in dem Sinne, wie jetzt naturwissenschaftlich eine Pflanze, ein Thier, schliesslich auch der Mensch als eine Kombination (ἀθροῖσμα) von Zellen, ein Stein als eine Vereinigung von Atomen verstanden wird, denkt Platon noch nicht, oder nur ganz dunkel; aber indem er den Sensualismus, Relativismus und Jndividualismus im Erkenntnissprincip die begriffliche Bezeichnung der erscheinenden Dinge in der Sprache diskreditiren lässt, anticipirt er unwillkürlich schon den Standpunkt, den das im Sprachbewusstsein sich wahrhaft sammelnde Ich auch dieser exaktesten Wiederholung jenes sophistischen Principes, die wir jetzt erleben, gegenüber nehmen kann und muss. — Es scheint mir hier auch die rechte Stelle zu sein, um den zurückgeschobenen Vorwurf Schmidt's in Betreff der bei Platon im Punkte des Subjectiven und Objectiven angeblich obwaltenden Unklarheit zu beantworten. Von Subjekt und Objekt, von subjectiv und objektiv ist, wie wir wissen, bei Platon und im Theätet durchaus nicht die Rede, sondern nur vom wahrnehmenden Menschen (menschlichen Individuum) und den Dingen, die wahrgenommen werden. Noch nicht einmal der Begriff des Gegenstandes wird in der Reflexion erhoben; sondern die ganze Untersuchung bewegt sich durchaus nur in dem in der Sprache unmittelbar Gegebenen; es ist die Rede vom sehenden Auge und vom weissen Holze, aber nicht vom Subjekt und Objekt oder nur einmal vom weissen Holze als dem Gegenstande des sehenden Menschen. Erst im Laufe der Untersuchung und durch die Untersuchung kommt

Platon zu der Reflexion, dass im Menschen als blossem Momente der Bewegung, d. i. im Menschen als sinnlich-organischem Individuum Wahrnehmung überhaupt nicht zu Stande kommen kann, sondern nur soweit er als denkendes im λόγος steht, und zwar im λόγος nur insoweit in ihm ein über dem Gegensatz der absoluten Bewegung und des reinen alle Bewegung absorbirenden Seins Liegendes gegeben ist, welche Erkenntniss im Theätet angebahnt und im Sophistes klar herausgestellt ist. Im Theätet ist zunächst nur so viel mit Klarheit gewonnen, dass die absolute Relativität des Erkennens eine sophistische Uebertreibung der Seite des Menschen ist, wonach er als Sinnenwesen, das als solches eben auch ein individuelles ist, mit der Aussenwelt in Berührung und Verbindung steht, welche sophistische Uebertreibung gebrochen wird durch die Reflexion darauf, dass der Mensch als Mensch eben nicht ein blosses individuelles Sinnenwesen ist, sondern dass er denkend in der menschlichen Gemeinschaft steht, die ihren Rückhalt und Ausdruck in der Sprache, im λόγος, hat. Aus dieser von Platon gewonnenen Höhe des Denkens hat sich dann weiterhin im Laufe der philosophischen Entwicklung der Gegensatz von Subjekt und Objekt, wie sie jetzt gelten, herausgestellt, aber in einer unklaren Weise und wie wir sehen werden mit einer sehr bedenklichen Verschiebung, und wenn nun diese Begriffe auf Platon speziell auf den Theätet zurückdatirt werden, so ist der Vorwurf der Unklarheit bei Platon nichts anderes, als das Zeugniss einer pretentiösen Verwirrung des Denkens, welche die Krankheit dem Arzte zulegt, statt die Heilung von ihm anzunehmen. Bei Platon und speziell im Theätet wird die Beschränkung des Subjektiven in der Erkenntniss auf das Individuelle, also die Identifizirung des Subjektiven mit dem Individuellen überwunden, indem erkannt wird, dass nicht als ein Naturindividuum, sondern als Glied in der Gemeinschaft, in der Sprache, der Mensch ein erkennendes Wesen, also auch ein Subjekt gegenüber dem Objekt, und nicht ein blos fliessendes Moment in der (mechanischen) Bewegung ist. Wenn jetzt die Kritik die Begriffe von Subjekt und Objekt auf den Theätet zurückdatirt, so muss sie nicht allein nothwendig den Platon missverstehen, sondern sie muss auch konsequent den ganzen Erkenntnissprocess in jenen sophistischen mechanischen Bewegungsprocess wieder hinabreissen, den dann allerdings Platon nur scheinbar überwunden hat, wenn

er nicht in der Sprache den einzig richtigen Halt gegen diesen Schein gewonnen hat. Dass es an dieser äussersten Consequenz nicht mehr fehlt, werden wir später sehen. Es knüpft sich aber an dieses Verhältniss des Menschen, wonach er, physisch genommen, ein Individuum, moralisch in der Gesammtheit steht, die ganze Verschlingung der Entwicklung in dem ersten Haupttheile. Ihr innerlich treibendes Motiv ist das Herausarbeiten des, wie wir jetzt sprechen würden, objektiven, nicht zwar physischen, sondern metaphysischen Charakters der Erkenntniss aus der reinen Individualität, die in der protagoreischen Theorie sich geltend macht, ohne dass aber desshalb die wahre Subjektivität in ihrem Rechte verschmälert wird; das Ziel ist also die Ersetzung und Ueberwindung der Individualität durch die Subjektivität. Individuell ist der Mensch ein physischer Organismus; nicht als solcher aber ist er ein erkennendes Wesen, sondern als ein Glied in der Gemeinschaft; nur im λόγος wird er zu einem Subjekte. In diesem Gedanken liegt die Tendenz und der wesentliche Gehalt des platonischen Theätet. Protagoras denkt bei seinem Satze vom Menschen als dem Maasse der Dinge an den individuellen Menschen. Indem Platon durch die Identifizirung dieses Satzes mit der dem Theätet in den Mund gelegten Erklärung des Wissens als Wahrnehmung oder der Wahrnehmung als Wissen die absolute Relativität des Wissens, welche die Consequenz der protagoreischen sensualistischen Individualität ist, auf einen objektiven Ausdruck im Principe der absoluten Bewegung zurückbringt, macht er alle im empirisch-psychologischen Bewusstsein des Menschen liegenden Momente für diese Auffassung geltend, zeigt aber eben dadurch, dass der Mensch nicht als ein solches sinnliches Individuum, sondern nur als Glied in der sinnlichen Gemeinschaft (die ihren Ausdruck im λόγος hat) ein erkennendes Wesen ist. Am deutlichsten ist dieser Sinn der Entwicklung in der Anordnung ausgesprochen, wonach Sokrates in dem ersten Theile der Entwicklung, dem τόχος, worin er Erklärung der Wahrnehmung aus dem Principe der Bewegung im Sinne des Protagoras ausführt, wie einerseits vorher die wirkliche Bedeutung der Relativität im empirischen Erkennen des Menschen, so hinterher die psychologischen Zustände geltend macht, aber auch im Namen des Protagoras beseitigt, dann aber im zweiten Stadium, den ἀμφισβήτησις, wo es sich um die Widerlegung der falschen Theorie handelt, Pro-

tagoras selbst mit der ungescheuten Vertretung seiner Consequenz, die aber zugleich die volle moralische Niederlage einschliesst, hervortritt. Damit ist dann der Rekurs auf den höheren Boden der gemeinsamen menschlichen Ueberzeugung, auf die Ausgleichung der letzten Principien des Denkens und der letzten Instanz auf das wahre Verständniss des λόγος eingeleitet. —

VI. Zweiter Haupttheil.

Wissen ist nicht zu erklären als (richtige) Vorstellung oder Meinung. S. 187—200 d.

Die zweite Beantwortung der Frage schliesst sich trotz der grossen Schwierigkeiten, die die in ihr genommene Wendung der zusammenhängenden Auffassung bereitet, doch sehr einfach der bisher dargelegten Entwicklung an und es scheint am besten zunächst in diesem Sinne die Entwicklung weiter zu verfolgen. — Dass, nachdem die Wahrnehmung abgethan ist, die δόξα, Vorstellung, worunter hier noch die ganze innere Thätigkeit der Seele, die subjektive Seite der Erkenntniss gegenüber der im Objekte, in der Naturerscheinung, haftenden Wahrnehmung zu verstehen ist, in's Auge gefasst wird, ist der natürliche Fortgang der Untersuchung, ja bei der αἴσθησις sofort die wie φαντασία ausdrücklich, gelegentlich auch die δόξα, auch die Unterscheidung der ψευδὴς δόξα, das διανοεῖσθαι und der λόγος mitspielen. Die sinnliche Wahrnehmung erscheint als das erste Wissen oder Erkennen, so wie die Naturerscheinung dem sinnbegabten Individuum als die nächste unmittelbare Wirklichkeit entgegentritt. So wie aber die Reflexion dargethan hat, dass die sinnliche Wahrnehmung als ein blos äusserer Process (als das Zusammenwirken zweier Bewegungen) gar nicht Erkennen sein könne, wendet sich die Reflexion natürlich der inneren Seelenthätigkeit zu, durch die ja allein, wie man sich jetzt besinnt, die Wahrnehmung zu Stande kommen konnte. — Die auffallende die ganze weitere Untersuchung des zweiten Haupttheils bestimmende Wendung ist nun die, dass, weil Theätet sofort die richtige Vorstellung der Sache im Gegensatze zur falschen als Wissenschaft bestimmt, Sokrates dadurch zu der Frage und Untersuchung veranlasst wird, wie

überhaupt eine unrichtige Vorstellung, eine falsche Meinung, ein Irrthum möglich sei, eine Untersuchung, die nun so den ganzen zweiten Haupttheil einnimmt, dass der eigentliche Gegenstand der Untersuchung, ob die richtige Vorstellung Wissen sei, ganz vergessen zu werden scheint. Auch diese Wendung wird uns aber durchaus in der Sache begründet erscheinen, wenn wir zwei wesentliche Umstände nicht übersehen, von denen der eine, wie wir sehen werden, erst im Fortgange der Untersuchung zum Bewusstsein kommt, der andere aber schon in dem Resultate der ersten Hauptuntersuchung in seiner Begründung vorliegt. So wie nämlich die Reflexion von der Wahrnehmung, wo das Erkennen durch die sinnliche Erscheinung gebunden und geregelt ist, wenigstens im Grossen und Ganzen, so dass zb. der sofort als ein Unsinniger erscheinen würde, der am hellen Mittage die Sonne leugnet oder der ein Pferd mit einem Eichbaum verwechselt, auf die innere Seelenthätigkeit, die δόξα, sich wendet, da macht die Individualität und die Subjektivität sich geltend, deren Recht ja Sokrates, wie er in der ersten Untersuchung gezeigt hat, durchaus nicht zu verleugnen gewillt ist; aber damit zeigt sich dann auch, dass es nun einer höheren Regelung bedarf, als die in der Naturerscheinung gegebene ist, wenn nicht das Denken in willkürlichen Meinungen auseinander gehen soll, und das ist, wie wir sehen werden, der leitende Grundgedanke der vorliegenden Untersuchung. Der zweite dieselbe bestimmende Grund, der in dem Resultate der ersten Hauptuntersuchung enthalten war, ist die dort, wie wir gesehen haben, auf dem Höhepunkt der Untersuchung sich einstellende Reflexion auf die Bedeutung der Negation. Zwar tritt diese Reflexion hier, wo Platon noch die Möglichkeit der Ausgleichung in dem Gegensatze der höchsten Principien des Denkens in den Begriffen des Seins und der Bewegung vor Augen hat, noch nicht mit jener zersetzenden Macht auf, wie wir sie im Sophistes sehen, aber wohl erscheint sie uns als der offen vorliegende Grund, der schon in der abfälligen dialogischen Haltung und poetischen Stimmung sich aussprechenden Abspannung der idealen Energie, mit der der Dialog in dem zweiten und demnach im dritten Haupttheile zum Abschlusse gebracht wird. Dass namentlich auch in der Herabstimmung des mäeutischen Charakters dieser Gang der Entwicklung sich ausspricht, ist schon früher bemerkt worden. Für die allgemeine philosophische Bedeutung

der hier vorliegenden Wendung möge hier nur vorab dies eine gesagt sein, dass in dieser wie unwillkürlich sich einstellenden Verknüpfung der Bedeutung der Negation mit dem Subjektiven im Denken gradezu das Wichtigste geschehen ist, um eine wahrhafte Reform der Philosophie anzubahnen. — Fassen wir demnach den zweiten Haupttheil im einzelnen ins Auge.

Für den Uebergang 187 A — 188 B habe ich zu Schmidt noch folgendes zu bemerken. In der an den Theätet gerichteten Frage 177 D, ob sie die Untersuchung über die Möglichkeit der falschen Vorstellung aufnehmen sollen oder nicht, *ἄλλον τρόπον ἢ ὀλιγον πρότερον*, scheint mir Schmidt den wahren Sinn Platons durchaus nicht erreicht zu haben, wenn er den Sokrates fragen lässt, „ob die Sache bei der früheren gelegentlichen Erwähnung der *δόξα ψευδής* ihr Bewenden haben oder ob sie, weil ihm die Annahme auch einer falschen *δόξα* doch einige Skrupel mache, wieder aufgenommen und auf eine andere Weise als dort besprochen werden solle. Da von einer früheren Untersuchung des Punktes nicht die Rede ist, so kann auch nicht von einer anderen Weise derselben gesprochen werden. Dann hat Sokrates vorhin vom Theätet ausdrücklich verlangt, er solle die ganze Untersuchung von neuem anfangen und die erste aus seinem Gedächtnisse auslöschen (187 B *καὶ ὅρα δὴ νῦν πάλω ἐξ ἀρχῆς πάντα τὰ πρόσθεν ἐξαλείψας* wie, sagt Schmidt, der Mathematiker eine Construktion, die ihre Dienste gethan hat, wegwischt, was jedoch ganz genau richtig nur ist unter der Voraussetzung des rein theoretischen Charakters des ganzen Dialoges) und p. 187 C wird die neue Untersuchung als *ἀναλαβεῖν πάλ περὶν δόξης* bezeichnet. Also die ganze Sache wird von neuem angefangen, aber so, dass jetzt von der *δόξα* von der subjektiven Seite, aus der Angriffspunkt genommen wird und das muss dann, weil nun die Unterscheidung der richtigen und falschen Vorstellung, die Negation in den Vordergrund tritt, eine ganz andere Art der Untersuchung, nämlich eine viel schärfer dialektische werden. So tritt die Bedeutung der Negation im Sinne des Sokrates (Platon) ganz anders hervor, als in Schmidts Ueberzeugung und dass er diese, wie alle Erklärer übersehen hat, beweisen dann weiter die Worte, dass er dem Sokrates die Annahme der Möglichkeit der falschen Meinung nur einige Skrupel machen lässt. Sokrates sagt schon hier, dass ihm die Sache die allergrösste Schwierigkeit

mache (187 D. *Θράττει μέ πως νῦν τε καὶ ἄλλοτε δὴ πολλάκις ὥστ' ἐν ἀπορία πολλῇ πρὸς ἐμαυτὸν καὶ πρὸς ἄλλον γεγονέναι οὐκ ἔχοντα εἰπεῖν τί ποτ' ἐστι τοῦτο τὸ πρᾶγμα παρ' ἡμῖν καὶ τίνα τρόπον ἐγγιγνόμενον*) und später, als der Nachweis der Möglichkeit der falschen Vorstellung nicht gelingen will, drückt er die Consequenzen in so starken Worten aus, dass er davon den ganzen Erfolg seines Philosophirens abhängig erklärt 191 A. Alle Erklärer schwächen den Sinn dieser Stellen ab, weil sie die Bedeutung, die die Sache für Platon hatte, nicht erkannt haben. — Es hängt damit an unserer Stelle auch noch der Umstand zusammen, dass nun Theätet es ist, der den zagenden Sokrates zur Aufnahme der Untersuchung auffordert 187 D. Endlich bemerke ich, dass, ehe nun die Untersuchung beginnt, ausdrücklich noch einmal die Bedeutung der Negation und also der rein dialektische Charakter der Untersuchung hervorgehoben wird; beim Wissen handelt es sich um Ja oder Nein, die psychologischen Zustände, Lernen, Vergessen, sollen hier nicht berücksichtigt werden. 188 A. B. 188 B—191 A. Nun beginnt die Untersuchung mit aller dialektischen Schärfe. Täuschung scheint unmöglich a. vom Begriffe des Wissens aus. Denn alles wissen wir entweder oder wissen es nicht. Eine Täuschung müsste also entstehen entweder durch Verwechslung dessen, was wir wissen, mit dem, was wir wissen; oder dessen, was wir nicht wissen, mit dem, was wir nicht wissen; oder dessen, was wir wissen, mit dem, was wir nicht wissen. Keines von diesen ist aber möglich. b. Vom Begriffe des Seins aus. Denn eine solche Vorstellung könnte sich doch nur auf ein Nicht-seiendes beziehen (bezöge sie sich auf das Seiende, so wäre sie eben eine richtige und nicht eine falsche Vorstellung). Nun wäre aber eine auf Nicht-seiendes sich beziehende Vorstellung gar keine Vorstellung mehr; denn sie muss um eine Vorstellung zu sein von etwas sein; ich kann so wenig vorstellen ohne mir etwas vorzustellen, wie ich sehen kann, ohne etwas zu sehen. 189 B *οὐκ ἄρα οἷόν τε τὸ μὴ ὂν δοξάζειν οὔτε περὶ τῶν ὄντων οὔτε αὐτὸ καθ' αὑτό*. Ein nicht seiendes kann man nicht vorstellen, weder als ein Einzelding noch an und für sich, dem Begriffe nach. Die Macht, womit sich hier die Bedeudeutung der Negation aufdrängt, wird von den Erklärern viel zu sehr übersehen. Wenn Schmidt beifällig den Vorwurf Oldenburgs, Tiedemanns und zum Theil Peiper's anführt, dass Platon hier den

Unterschied der Wahrnehmung und der Vorstellung nicht beachtet habe, welche letztere nicht eines äusseren Anstosses bedürfe, so ist dabei der Standpunkt Platons in der Sprache übersehen und eine ganz ungehörige Frage eingemengt. Auf die Unterscheidung, ob etwas in animo tantum oder auch extra animum sei, reflektirt Platon gar nicht; was in der Sprache als ein τί bezeichnet ist, das ist ihm auch ein ὄν. Der letzte Gedanke, dass es eine Vorstellung vom Nicht-seienden nicht gibt, führt nun auf den Uebergang zu der dritten Instanz, dass nämlich Täuschung möglich sein möge als Verwechslung einer Vorstellung mit einer andern (ἀλλοδοξία) Schmidt verbaut sich hier mit Tiedemann und den meisten neuren Erklärern das richtige Verständniss, indem er, um Bonitz gegenüber, der die ganze Untersuchung nach den Gesichtspunkten a. des Subjektiven (Begriff des Wissens) b. des Objektiven (Begriff des Seins) und c. von der Verwechslung der Vorstellungen aus auffasst, die richtige logische Eintheilung zu gewinnen, b. und c. unter den Gesichtspunkt des Objektiven stellt und b. vom Nicht-sein c. vom Sein aus beweisen lässt, woraus dann folgen würde, dass Platon die Vorstellung unter den Begriff des Seienden im Gegensatze zum Nicht-seienden stellte. Wenn man die von Platon aufgestellten Gesichtspunkte des Wissens und des Seins einmal als subjektiv und objektiv bezeichnen will, so würde der dritte, ἀλλοδοξία, als der ausgleichende oder indifferente zu bezeichnen sein, worin dann auch die von Schmidt besonders für seine Aufstellung angezogenen Worte 189 C οὕτω γὰρ ὂν ἀεὶ δοξάζει ἕτερον δὲ ἄνυ ἑτέρου, καὶ ἁμαρτάνων οὐ σκοπεῖ δικαίως ἂν καλοῖτο ψευδῆ δοξάζων — ihr richtiges Verständniss finden, wozu dann Theätet seine volle Zustimmung zu erkennen gibt, grade so — um mir diese Aussicht schon hier zu erlauben — wie heute die Realidealisten die rechten Leute zu sein scheinen. Wenn nämlich durch diese Auffassung des dritten Gesichtspunktes, der ἀλλοδοξία, die in den beiden ersten eingehaltene dialektische Unterscheidung in den Begriffen des Wissens und des Seiens wieder verschüttet zu werden scheint oder vielmehr wirklich verschüttet wird, so ist das eben der Standpunkt, den Platon hier in der Untersuchung einnimmt und nur durch diese Einsicht werden wir im Stande sein, nicht wie bisher alle Erklärer, die entscheidende Wendung zu übersehen oder zu unterschätzen, welche die Untersuchung an dieser Stelle nimmt. Wenn wir

nämlich bisher schon uns überzeugt haben, dass die ganze Untersuchung in Theätet unwillkürlich unter dem Gesichtspunkte der Sprache verläuft, so sind wir hier an der Stelle, wo zum ersten Male dieser innere Zusammenhang oder vielmehr diese Identität des individuellen und subjektiven Denkens mit der Sprache mit voller Klarheit ins Bewusstsein tritt und ausgesprochen wird und wir sehen, wie bedeutsam das grade an dieser Stelle ist. 189 E. *Τὸ δὲ διανοεῖσθαι ἆρ' ὅπερ ἐγὼ καλεῖς; — Τί καλῶν; — Λόγον, ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. ὡς γε μὴ εἰδώς σοι ἀποφαίνομαι. τοῦτο γάρ μοι ἐνδάλλεται διανοουμένῃ, οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα. ὅταν δὲ ὁρίσασα, εἴτε βραδύτερον εἴτε καὶ ὀξύτερον ἐπαίξασα τὸ αὐτὸ ἤδη φῇ καὶ μὴ διστάζῃ δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς, ὥστ' ἐγωγε τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδέ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς ἑαυτήν.* — Dass der *λόγος* hier noch wie das *διανεῖσθαι* auf die *δόξα* und das *δοξάζειν* zurückgeführt wird, versteht sich von selbst; wir werden eben sehen, wie er nach seinem wahren Wesen sich herausentwickelt und können namentlich schon an dieser Stelle sehen, wie es geschehen konnte, dass *δόξα* in Unterscheidung vom *λόγος* später für Platon die Bedeutung des Urtheils als des subjektiven und logischen Momentes im Denken gegenüber dem objektiven und metaphysischen bekommen konnte.

S. 191 A — 200 D. Wenn gleich nun grade diese Verknüpfung des *δοξάζειν* mit dem *διανοεῖσθαι* und dem *διαλέγεσθαι* dem Versuche, durch die *ἀλλοδοξία* die Möglichkeit der Täuschung nachzuweisen, ein rasches Ende macht, weil keiner auch nicht einmal im Wahnsinn eine Vorstellung statt der anderen setzt (190 C. *Ἄλλον δέ τινα οἰεὺ ὀγιαίνοντα ἢ μαινόμενον τολμῆσαι σπουδῇ πρὸς ἑσαυτὸν εἰπεῖν ἀναπαίθοντα αὐτὸν, ὡς ἀνάγκη τὸν βοῦν ἵππον εἶναι ἢ τα ὐο ἕν.* Der Anstoss, den das *μαινόμενον* den Erklärern an dieser Stelle gemacht hat, wird vollständig durch die Rücksicht der Macht der Sprache über das subjektive Denken auch des Wahnsinnigen gehoben) so scheint doch dem Sokrates, der um jeden Preis, wenn er nicht seine Sache verloren geben will, — 190 C *ἄλλα μέντοι, ὦ Θεαίθητε, εἰ τοῦτο μὴ φανήσεται ὄν, πολλὰ ἀναγκασθησόμεθα ὁμολογεῖν καὶ ἄτοπα — Τὰ ποῖα δή; — Οὐκ ἐρῶ σοι, πρὶν ἂν πανταχῇ πειρα-*

θῶ σκοπῶν. αἰσχυνοίμην γὰρ ἄν ὑπὲρ ἡμῶν, ἐν ᾧ ἀποροῦμεν, ἀναγκαζομένων ὁμολογεῖν οἷα λέγω. ἀλλ' ἐὰν εὕρωμεν καὶ ἐλεύθεροι γενώμεθα, τότ' ἤδη περὶ τῶν ἄλλων ἐροῦμεν, ὡς πασχόντων, αὐτὰ ἔκτος τοῦ γελοίου ἑστῶτες. ἐάν δέ πάντῃ ἀπορήσωμεν, ταπεινωθέντες οἶμαι τῷ λόγῳ παρέξομεν, ὡς ναυτιῶντες πατεῖν τε καὶ χρῆσθαι ὅτι ἄν βούληται — einen Ausweg suchen muss, ein solcher darzubieten in der genaueren Revision der zu früh angenommenen Unmöglichkeit eines Irrthums durch Verwechslung von etwas, was man kennt. Zwar betritt Sokrates diesen Ausweg nur mit schwerem Bedenken; aber die Noth des Denkens ist so gross, dass er jeden Strohhalm ergreifen muss, um sich zu retten. — 191 C *καὶ ἴσως πῃ ἡμῖν συγχωρήσεται, ἴσως δὲ ἀντιτείνει. ἀλλὰ γὰρ ἐν τῷ τοιούτῳ ἐχόμεθα, ἐν ᾗ ἀνάγκη πάντα μεταστρέφοντα λόγον βασανίζειν.* Peipers deutet S. 78 diese Worte ganz unrichtig. — Möglich ist aber dieser Ausweg nur dadurch, dass Sokrates unvermerkt den streng dialektischen Weg, den er im ersten Angriff der Sache in dem Gegensatze von Wissen und Nicht-Wissen betreten hatte, zu Gunsten des mit der *ἀλλοδοξία* genommenen Standpunktes der Vorstellung verlässt, wie er denn jetzt ganz ausdrücklich die Concession macht, auf die unvollkommenen psychologischen Zustände unserer Erkenntniss, wie das Lernen, einzugehen (191 C *ἆρα ἔστι μὴ εἰδότατι πρότερον ὕστερον μαθεῖν;*), während er diese früher ausdrücklich ausgeschlossen hatte. Hiemit stehen wir an der ohne Zweifel schwierigsten Partie des ganzen Dialoges und ich glaube zum Verständnisse beizutragen, wenn ich zuerst meine Auffassung bündig hinstelle und dann sie mit der jetzt geltenden, die hier vor allen Peipers durch seine scharfsinnig eindringende Untersuchung vertritt, confrontire. Ein Recht dazu gibt mir Schmidt, der grade für den Abschluss dieser ganzen Partie auf meine Analyse sich beruft ohne jedoch, wie ich glaube, vollständig auf den Sinn derselben einzugehen. (Der Fortschritt in den beiden Gleichnissen, sagt Schmidt S. 173 d. exg. Comm. mit Berufung auf meine Ph. P. 176, dem von der Wachstafel und dem vom Taubenschlage ist der, dass in dem ersten die in dem Wissen enthaltenen Gedanken als todt in der Seele liegende Gebilde, in dem zweiten als lebende, der Seele selbst erst wahres Leben verleihende und ihr zur freien Verfügung gestellte Gestalten gedacht werden. Ich hatte mich so ausgedrückt: die Verwechslung als Grundlage des möglichen Irrthums

wird festgehalten, aber sie muss, da ja Erkenntniss oder Wissen = Vorstellung, der Erkenntniss innerhalb liegen. Desshalb wird das Bild von der Wachstafel mit dem anderen vom Taubenschlage vertauscht. Der wesentliche Unterschied beider liegt nämlich darin, dass hier die Vorstellungen nicht schlechtweg nur als Eindruck, als etwas rein passives, sondern als ein in der Gewalt des erkennenden Subjektes sich befindend erscheinen. — Wir stehen hier nämlich an dem Punkte der Untersuchung, wo, wie in der ersten Hauptuntersuchung die αἴσθησις als unmittelbares Resultat der aufeinander stossenden aktiven und passiven Momente, so die Vorstellung, unmittelbar verbunden mit der Wahrnehmung, eben auch als Resultat des Processes (Naturprocesses) verstanden sein will. Nun aber ist in der δόξα die Stellung des Subjektes (Individuums) von vorn herein eine andere, als in der Wahrnehmung. Bei der Wahrnehmung geht das Individuum in dem Gegenstande auf, und insoweit nun in dem Gegenstande, der Naturerscheinung Sonne, Pferd, Baum, ein Festes gegeben ist, stimmen alle, die gesunde Sinne haben, in der Wahrnehmung überein; die feste Ordnung der (Natur) Erscheinung bildet den Regulator der Erkenntniss. So wie aber die Reflexion über dieses hinaus auf die Vorstellung als das Individuelle und Subjektive eingeht, (und damit zugleich auf die moralischen und politischen Begriffe) stellt sich mit dem Streit der Meinungen und der Thatsache des Irrens das Bedürfniss einer im Denken selbst gelegenen Norm, eines Gesetzes ein, welches die Denkthätigkeit des Individuums regulirt und zugleich die Möglichkeit des Irrens erklärt. Nachdem Platon nun in dieser Richtung seiner Reflexion bis an den Punkt gekommen war, wo er die Denkthätigkeit des Individuums auf die Sprache, das διανοεῖσθαι auf das διαλέγεσθαι, die δόξα auf den λόγος zurückführte, konnte er möglicher Weise hier sofort auf die Frage und Untersuchung kommen, ob nicht in der Sprache, im λόγος, eine solche Norm gegeben sei. Aber soweit war er noch nicht; der λόγος ging ihm noch ganz in der δόξα auf und so kommt er, wie mit einem Rückfall von dem höchsten Standpunkt der Dialektik, den er im ersten Angriffe schon berührt hat, zunächst nur dahin, vom Begriff der Erinnerung aus etwas wie eine Wachstafel, als Geschenk, der Μνημοσύνη, in der Seele des Menschen anzusetzen, wodurch, wie durch einen indifferenten Hintergrund die Möglichkeit einer Verwechslung der in der Seele

bleibenden Vorstellungen mit Beziehung auf die Gegenstände der Wahrnehmung sich ergibt und dann, als diese Erklärung der Möglichkeit einer Täuschung doch nicht ausreicht, schon allein, weil in der so häufigen Verwechslung bei Zahlen, namentlich bei grossen Zahlen — man vergesse hier nicht den mathematischen Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung — bei denen von solchen Vorstellungsbildern nicht die Rede ist, die Denkbewegung als viel innerlicher in der Seele gelegen sich erweist, nach dieser Richtung der inneren freien und den Process der Vorstellungen beherrschenden Thätigkeit der Seele hin in dem abgeänderten Bilde vom Taubenschlage, wo die Seele die Vorstellungen in ihrem Behälter hat, wie der Besitzer die Tauben in seinem Schlage, den Gedanken weiter auszubilden, was aber nun, weil immer noch die Auffassung der Vorstellung als eines mit der Wahrnehmung verknüpften Naturprocesses natürlich nach dem für Platon geltenden Maassstabe zu Grunde liegt, zu dem ausdrücklichsten Widerspruche, dass grade das Wissen den Irrthum begründet und so in die alte Reihe der Unmöglichkeiten zurückführt, womit dem ganzen Versuche, die Möglichkeit der Täuschung zu erweisen, ein Ende gemacht ist. Gehen wir jetzt genauer auf das Einzelne ein. —

S. 192—1950. Nachdem die Wachstafel in die Seele eingesetzt ist, wobei vor allem die grosse Mannigfaltigkeit in der Bezeichnung der in sie gemachten Eindrücke in die Augen fällt, — *μνημεῖον, τύπος, σημεῖον, σφραγίς, εἴδωλον, ἀποτύπωμα, ἐκμάγεια*, wozu dann noch das *σημεῖον κατὰ αἴσθησιν* kommt wobei wir wohl an die mit der Wahrnehmung selbst verbundene Vorstellung — *φαντασία* im Gegensatz zur *αἴσθησις* als Empfindung zu denken haben —, wird nun sofort mit einem direkten Hinweis auf die ursprüngliche dialektische Untersuchung — 192 A *δεῖ ὧδε λέγεσθαι περὶ αὐτῶν ἐξ ἀρχῆς διοριζομένους* — eben diese dialektische Durchführung von neuem vorgenommen mit dem Unterschiede von der früheren, dass jetzt von dem ursprünglichen Gesichtspunkte in dem Gegensatze der Begriffe Wissen und Sein ganz abgesehen wird, indem an die Stelle des Seins die Wahrnehmung tritt, so dass der der dialektischen Durchführung zu Grunde gelegte Gegensatz Wissen und Wahrnehmen ist. Daraus ergeben sich dann die Fälle, nach denen die Möglichkeit einer *ἀλλοδοξία* ermittelt werden soll und zwar nach drei Gruppen, je nachdem es sich handelt um Wissen oder Nichtwissen allein,

oder um Wahrnehmen oder Nichtwahrnehmen allein, oder um Wissen und Wahrnehmen, resp. um Nichtwissen und Nichtwahrnehmen zusammen. 192 A C. Hiebei spielt aber jener in die Wachstafel gemachte Eindruck so in die dialektische Ausführung hinein, dass er nicht zwar als ein neues Glied in derselben auftritt, als ob er etwas vom Wissen oder auch von der Wahrnehmung ganz verschiedenes wäre, sondern er erscheint mit dem Wissen so verbunden, dass dieses durch ihn seine Vollendung erhält. So heisst die erste Position für das Wissen allein. 192 A *ὅτι ὁ μέν τις οἶδεν ἔχων αὐτοῦ μνημεῖον ἐν τῇ ψυχῇ, αἰσθάνεται δὲ αὐτὸ μή, τοῦτο οἰηθῆναι ἕτερόν τι ἂν οἶδεν, ἔχοντα καὶ ἐκείνον τύπον, αἰσθανόμενον δὲ μή, ἀδύνατον* und die erste Position der dritten Gruppe 192 H *καὶ ἔτι γε αὖ ὧν οἶδε καὶ αἰσθάνεται καὶ ἐχει τὸ σημεῖον κατὰ τὴν αἴσθησιν οἰηθῆναι αὖ ἕτερόν τι ὧν οἶδε καὶ αἰσθάνεται καὶ ἔχει καὶ ἐκείνου το σημεῖον κατὰ τὴν αἴσθησιν, ἀδονατώτερον ἔτι ἐκείνων, εἰ οἷόν τε.* — Man sieht hieraus, dass die Vorstellung, d. i. das Bild in der Wachstafel der Seele, sei's dass es ein klares Erinnerungsbild, sei's dass es mit der Wahrnehmung verbunden ist, als ein Hauptmoment in die Ausführung hineinspielt und die auch sonst nicht exact durchgeführte Aufzählung der möglichen Fälle noch mehr in den Hintergrund stellt. Das ist den Erklärern durchaus nicht klar zum Bewusstsein gekommen. Indem nun Theätet dieser rapiden Aufzählung nicht folgen kann, hilft ihm Sokrates nicht etwa nach, sondern er setzt ihn vorläufig noch mehr zu (192 C *νῦν πολὺ πλεῖον ἀπελείφθη ἢ τότε*) durch die Aufzählung dreier Fälle, in denen Verwechslung möglich scheine, dass man nämlich etwas, was man kennt, mit etwas anderem, was man nicht kennt, verwechsle mit dem, was man kennt und wahrnimmt, oder etwas was man nicht kennt mit etwas anderem, was man auch nicht kennt und wahrnimmt (so nämlich ist der zweite Fall 192 C *ἢ ὧν μὴ οἶδεν, αἰσθάνεται δε* mit Heindorf gegen Schleiermacher, dem Peipers beistimmt, nach Schmidt zu ergänzen) oder drittens etwas was man kennt und wahrnimmt mit etwas anderm, was man auch kennt und wahrnimmt. Sichtlich liegt diesen drei Fällen derselbe Gesichtspunkt unter, wie den vorher aufgeführten drei Gruppen, aus denen sich lauter Unmögliches ergab, mit dem Unterschiede jedoch, dass hier von der besonderen Hervorhebung des Vorstellungsliedes ganz abgesehen wird. — Trotzdem tritt

dann in dem nun erfolgenden Versuche des Sokrates, den ganz rathlos gewordenen Theätet auf die richtige Fährte zu bringen S. 192 D *Ὧδε δὴ ἀνάπαλιν ἄκουε* etc. dieser Punkt als der hauptsächliche wieder hervor, wobei noch dies zu bemerken ist, dass Sokrates sich nicht mit einem Gegenstande und einem Vorstellungsbilde begnügt, sondern zwei Gegenstände und dementsprechende Bilder einführt *ἐγὼ εἰδὸς Θεώδορον καὶ ἐν ἐμαυτῷ μεμνημένος οἷός ἐστι καὶ Θεαίτητον κατὰ ταὐτά.* — Auf dieser Grundlage wird dann der dialektische Prozess wiederholt und, nachdem offenbar nach Maassgabe der drei aufgestellten Gruppen — *πρῶτον, δεύτερον, τρίτον,* obwohl die Parallele nicht ganz klar zu konstatiren ist — wieder die unmöglichen Fälle ausgeschieden sind, allein der eine oben aufgestellte Hauptfall als die Möglichkeit der Täuschung durch *ἀλλοδοξία* erklärend festgehalten, dass ich, zweie kennend und von beiden ein deutliches Bild in meinem Gedächtniss habend und auch beide wahrnehmend, nun aber die Vorstellungsbilder unrichtig bezeichne, wobei dann aber nicht zu übersehen ist, dass jetzt ausdrücklich die Wahrnehmung als eine ungenaue angesetzt wird — *διὰ μακροῦ καὶ μὴ ἱκανῶς ὁρῶν ἄμφω.* — So erklärt sich vollständig diese ganze schwierige Partie, wenn wir sie als den durch die sich eindrängende Vorstellung im engern Sinne (Vorstellungsbild) gehemmten Versuch einer dialektischen Erklärung der Möglichkeit des Irrthums erfassen. Interessant möchte noch die Bemerkung sein, dass Platon durch diese Ausführung sofort auf die Thatsache des incongruenten Gegenbildes geleitet wird — *ἢ καὶ οἷα τὰ ἐν τοῖς κατόπτροις τῆς ὄψεως πάθη, δεξιὰ εἰς ἀριστερὰ μεταῤῥεούσης.* — Dass Sokrates, nachdem er so, wie es scheint, sein Ziel erreicht hat, nun noch ausdrücklich den ersten der obengenannten drei Fälle, welche wenigstens nicht sofort die Möglichkeit einer Täuschung ausschliessen, dass man etwas, was man kennt aber nicht wahrnimmt, verwechselt mit etwas, was man kennt und wahrnimmt, dass dieser und nicht der zweite, der ganz übergangen wird, gemeint sei, zeigt Schmidt gegen Wohlrab — möchte seine Erklärung in der von den Kritikern zu sehr vernachlässigten Rolle finden, welche das Vorstellungsbild in dem ganzen Processe spielt. Wenigstens scheint sich der sorgfältige Zusatz, dass in dem einen Falle die *γνῶσις* ist *κατὰ τὴν αἴσθησιν,* in dem andern *μὴ κατὰ τὴν αἴσθεσιν,* wodurch wir doch wohl an das *σημεῖον κατὰ*

τὴν αἴσθεσιν erinnert werden, so zu erklären. — Es dient aber diese Erwähnung des ersten Falles nur dazu, das gewonnene Resultat nur noch einmal entschieden hervorzuheben und dann als allgemeines Ergebniss festzustellen, dass Wahrheit und Unwahrheit in der richtigen oder unrichtigen Beziehung der in der Seele vorhandenen Vorstellungsbilder auf die Gegenstände bestehn. Nach dieser Darlegung des Thatbestandes kann ich nun die Frage, wie sie in diesem Augenblicke für die Kritik liegt, genau formuliren. Nach meiner Auffassung haben wir einen Process vor uns, der, so wie wir ihn hier beschrieben sehn, im Denken Platons sich vollzog, einen Process, in dem die ihrer selbst noch nicht mächtig gewordene Dialektik, deren Kraft in der ergriffenen aber noch nicht begriffenen Bedeutung der Negation liegt — im ganzen Dialoge, in diesem zweiten, wie schon im ersten Theile liegt der eigentliche Nerv des Beweises in dem Gesetze des Widerspruchs, welches aber selbst noch nicht eruirt ist, so wie der λόγος noch im Hintergrunde steht — einen Process also, in welchem die Dialektik durchbrochen wird von der Vorstellung und die mit ihr aus der Empirie herangebrachten Momente, und diese Auffassung wird dem vorliegenden Thatbestande, wie ich mir im einzelnen nicht wiederholen will, in jeder Weise gerecht. Die geltende Auffassung, wie sie namentlich von Peipers mit grossem Scharfsinn durchgeführt ist, muss annehmen und nimmt an, dass Platon den ganzen dialektischen oder vielmehr kalkulatorischen Process, den er in seinen Grundzügen andeutet, wirklich bei sich durchgeführt, dass er dann das ihm zweckmässig Scheinende ausgesondert und dieses uns in einer Form gegeben habe, die, mögen wir sie doktrinär oder mäeutisch verstehn, in auffallender Weise unvollkommen und anstössig ist. Das ist eine Annahme, die jedem unmöglich erscheinen wird der genauer über die Sache nachdenkt. Die Frage ist, ob wir, wenn es doch anders dem Platon um ein dialektisches Ziel, also um Vollständigkeit zu thun war — was unzweifelhaft und allein schon durch das bei jedem Abschlusse wiederholte λείπεται, λείπεται τοίνυν, παρελείπετο δέ bewiesen wird, ob wir dann noch die Möglichkeit, dass Platon eine solche Darstellung in ihrer Undurchgeführtheit und inneren Unvollendetheit ausführen oder, wenn er sie ausgeführt hatte, für die Oeffentlichkeit reproduziren konnte. Beides aber erklärt sich vollständig aus dem dem ganzen Dialoge zu Grunde liegenden

und mit immer grösserer Macht sich hereindrängenden Gesichtspunkte der Sprache, d. h. aus der Voraussetzung, dass Platon in der geahnten aber noch nicht klar erfassten Bedeutung des λόγος eine sein Denken bestimmende Macht vor Augen hat, die ihn festhält und die ihn vorantreibt, wenn er auch der Sache noch nicht mächtig geworden ist. Das werden wir erst vollständig einsehen, wenn wir den ganzen Process mit Platon durchgemacht haben. Vorläufig sei nur bemerkt, dass Peipers seine Ausführung nur leisten kann durch Anwendung aller Begriffe der entwickelten Logik, die ich bei Platon und speciell beim Theätet noch gar nicht voraussetzen kann, sondern erst in ihrer Entstehung erkennen will. Wir werden uns dann aber auch vielleicht überzeugen, dass Platon in diesem ersten Angriffe auf die Sache tiefer gegriffen hat, wie die ganze Philosophie nach ihm.

Die Partie 194 C—195 B, welche Platon mit dem genaueren Berichte über die Wachstafel noch einfügt, erklärt sich vollständig als ein Nachklang des humoristischen Tones, der den ersten Haupttheil bis zu seinem Höhepunkte beherrschte, als eine Verspottung nämlich der Materialisten, wie ich Kreienbühl gegenüber ausdrücklich festhalte. Darauf weist doch deutlich genug der citirte Homer und der Gleichklang seines κέαρ mit κήρινον, so wie die σοφοί mit ihren σαφῆ καὶ ἐν εὐρυχωρίᾳ ὄντα ἐκμαγεῖα hin, und wie man den Humor in dem λάσιον κέαρ des παντὰ σοφὸς ποιητής, oder in dem κοπριώδες und λιθώδες verkennen kann, ist mir unbegreiflich. Schmidt folgt hier der unrichtigen Denkmanier, wenn er sogar eine systematische Zusammenstellung der verschiedenen Beschaffenheiten eruirt. Gewiss liegt auch hierin noch ein Kern von Wahrheit, aber vor allen darf man nicht ausser Acht lassen, dass die Spitze der platonischen Erkenntnisslehre gegen den Materialismus gerichtet ist, und grade aus den Concessionen, welche dem Materialismus unwillkürlich in der Fiktion der Wachstafel in der Seele gemacht waren, erklärt sich der Anflug von Ironie an dieser Stelle.

195 B—200 D. Die Art und Weise, wie Platon den Sokrates nun den Uebergang machen lässt von der Freude über die scheinbare Lösung der Frage zur Erkenntniss ihrer Unhaltbarkeit ist ganz im Sinne des bisherigen Verständnisses. Sokrates klagt sich selbst an als einen leeren Schwätzer, der an den Worten sich hänge (195 C τί γὰρ ἂν τις ἄλλο θεῖτο ὄνομα, ὅταν ἄνω κάτω

τοὺς λόγους ἕλκῃ τις ὑπὸ νωθείας οὐ δυνάμενος πεισθῆναι καὶ ᾗ δυσαπάλλακτος ἀφ' ἑκάστου λόγου); dass nämlich Täuschung entstehe durch Verknüpfung des Gedankens (der Vorstellung) mit der Wahrnehmung, das bewähre sich gar nicht, wenn man nur auf die so häufigen Täuschungen mit Zahlen d. h. ist mit Zahlen an und für sich, wo es sich um eine blos innere Denkthätigkeit handelt achtet (196 A λέγω δὲ μὴ ἀνθρώπους ἑπτὰ καὶ πέντε προθέμενον σκοπεῖν μηδ' ἄλλο τοιοῦτον, ἀλλ' αὐτὰ πέντε καὶ ἑπτὰ ἃ φαμεν ἐκεῖ μνημεῖα ἐν τῷ ἐκμαγείῳ εἶναι καὶ ψευδῆ ἐν αὐτοῖς οὐκ εἶναι δοξάσαι), womit dann das ganze scheinbar gewonnene Resultat zusammenfällt. Von einem vierten Versuche, wie Kreienbühl meint, ist hier gar nicht die Rede, sondern nur von der Abweisung des scheinbar gewonnenen Resultates durch eine schärfere Reflexion auf die innere Denkthätigkeit an sich zunächst mit Beziehung auf das Zählen und den mathematischen Kalkul, der aber ja auch ganz in der Sprache hängt; wie das nachträglich 198 E ausdrücklich ausgesprochen wird, ὅταν ἀριθμήσων ἴῃ ὁ ἀριθμητικὸς ἤ τι ἀναγνωσόμενος· ὁ γεραμματικός. Nur dadurch ist es zu verstehen, wie Sokrates die bisherige Untersuchung als ein leeres Geschwätz bezeichnet und in diesem Sinne fährt er fort, den neuen Ansatz, den er nehmen will, von einer Reflexion auf den Sprachgebrauch aus als eine Unverschämtheit zu bezeichnen, weil er nämlich sich bewusst ist, dass die Reflexion auf die Sprache, ohne dass das Wesen der Sprache, des λόγος erfasst ist, etwas philosophisch tadelnswerthes ist. Diesen Tadel lässt er sich gegenüber durch den ἀντιλογικὸς ἀνήρ 197 A aussprechen, der freilich auch eben nur tadeln kann, während Sokrates, der dem Theätet zugesteht, dass sie einen anderen Weg der Untersuchung als auf Grundlage der geltenden Sprache und des Sprachgebrauchs nicht haben, diesem weisen und naseweisen Antilogiker gegenüber sehr ironisch sich als einen φαῦλος bezeichnet und so die neue Untersuchung von der Feststellung und genauere Unterscheidung des Sprachgebrauches in dem Worte ἐπίστασθαι beginnt, indem er κτᾶσθαι statt ἔχειν ἐπιστήμην setzt und darauf das neue Bild vom Taubenschlage gründet. In der Stelle 197 A οὐδένα ὧν γε ὅς εἰμί etc. kann ich daher Schmidt nicht beistimmen und halte mit Wohlrab die hergebrachte Interpunktation fest. Sokrates antwortet dem Theätet auf die Frage, wie man denn eine Untersuchung führen könne, wenn man nicht die Worte gebrauche,

auch ohne sie schon vollständig verstanden zu haben, dass dieses ihm allerdings ganz unmöglich sei; der Antilogiker freilich d. h. der eine Logik zu haben prätendirt, ohne den λόγος verstanden zu haben, würde ihn desshalb mit Tadel und Spott verfolgen; er wolle sich aber bescheiden mit einer ihm möglichen Ausnutzung des Sprachgebrauches. — Auch das θηρεύσας οἴκοι κατασκευασάμενος περιστερεῶνα τρέφοι erklärt Schmidt nicht richtig. Hier sagt Sokrates offenbar nur, dass er Tauben einfangend, sich einen Taubenschlag anlegt, in dem er dann die Tauben besitzt, um sie je nach Bedürfniss zu greifen. Wollte man diesen Zug des Vergleiches anwenden, so würde er sich darauf beziehen, dass man ja, um überhaupt Vorstellungen oder Kenntniss zu besitzen, sie erworben haben muss, woraus noch nicht folgt, dass man sie immer ohne weiteres bei der Hand hat. Dass Sokrates nachher θηρεύειν auch gleich λαμβάνειν gebraucht, hindert nicht; grosse Bedeutung hat aber die Sache nicht. Desto genauer müssen wir zusehen, was Platon mit diesem Bilde will und erreicht zu haben glaubt. Die Hauptsache ist offenbar, dass, wie früher schon erwähnt, für den Erkenntnissprocess der selbständige Faktor gewonnen ist, der über die Vorstellungen oder Kenntnisse disponirt. Das wird zwar nicht ausdrücklich hervorgehoben, ist also auch wohl Platon selbst nicht klar zum Bewusstsein gekommen, aber offenbar der Gedanke, der den ganzen Fortschritt dem ersten Bilde zu dem zweiten trägt. Auch der Gewinnst ist noch ein unwillkürlicher, dass hier die wichtige Unterscheidung zwischen der latenten oder gebundenen und der aktuellen Erkenntniss gemacht wird, obwohl hier für den Besitz der ἐπίστημαι schon der spätere aristotelische Terminus δύναμις, natürlich nicht als solcher, gebraucht wird. Worauf es dem Sokrates ankommt, ist, nun des Widerspruchs zwischen dem Wissen und dem Nichtwissen in der Erklärung des Irrthums losgeworden zu sein, indem einer, der viele Kenntnisse im Besitz hat, nun dessungeachtet im einzelnen sich vergreifen kann. Von einer eigentlichen ἀλλοδοξία ist also hier nicht mehr die Rede. Aber an ihre Stelle ist etwas viel ärgeres, die μεταλλαγὴ ἐπιστημῶν, getreten; denn die κτῆσις soll ja nicht etwa aufgehoben werden durch die angenommene Möglichkeit des Fehlgreifens im einzelnen, sondern auf Grund der κτῆσις soll diese Möglichkeit erklärt werden. So ergibt sich das Widersprechendste, dass grade durch die Wissenschaft die Unwis-

senheit, (der Irrthum) erklärt werden müsste. Sokrates drückt diese absurde Consequenz in zwei Sätzen aus, erstens so einfach, wie ich sie eben hingesetzt habe (199 D *πρῶτον μὲν τό τινος ἔχοντα ἐπιστήμην τοῦτο αὐτὸ ἀγνοεῖν, μὴ ἀγνωμοσύνῃ ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ ἐπιστήμῃ.*) zweitens in einer gesteigerten Weise in Worten, die meines Erachtens noch nicht vollständig verstanden sind: *ἔπειτα ἕτερον αὖ τοῦτο δοξάζειν τὸ δ' ἕτερον τοῦτο, πῶς οὐ πολλὴ ἀλογία ἐπιστήμης παραγινομένης γνῶναι μὲν τὴν ψυχὴν μηδέν, ἀγνοῆσαι δὲ πάντα.* Das erscheint ja als eine Uebertreibung, da ja nur vom Fehlgreifen in einem und anderen Falle die Rede ist. Aber wenn im einzelnen Falle der Irrthum möglich ist, so ist er in jedem Falle möglich; die Sicherheit der Erkenntniss, also das, worauf es eben im Wissen ankommt, ist aufgehoben und zwar eben durch den als Basis der ganzen Operation angesetzten Besitz der Wissenschaft; und richtig sagt daher Sokrates, dass in dieser Weise auch die Blindheit sehend gemacht werden könne. Wenn daher Schmidt meine Erklärung in der Analyse (S. 167) tadelt, weil Platon nicht durch die Unwissenheit wissend sondern vielmehr durch das Wissen unwissend werden lasse, so trifft er den Hauptpunkt nicht, weil diese Umkehrung schliesslich gleichgültig ist, wie ja auch Sokrates gleich hinterher sagt: *ἐκ γὰρ τούτου τοῦ λόγου κωλύει οὐδέν καὶ ἄγνοιαν παραγενομένην γνῶναί τι ποιῆσαι καὶ τυφλότητα ἰδεῖν, εἴπερ καὶ ἐπιστήμη ἀγνοῆσαι ποτέ τινα ποιήσει.* Worauf es ankommt ist dies, dass in dieser Weise der Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen principiell aufgehoben wird und die Erklärer, denen Schmidt zustimmt, erreichen den Sinn der platonischen Worte nicht, wenn sie die von Platon ausgedrückte Steigerung des Widerspruchs in der an sich nicht einmal wahren psychologischen Thatsache finden, dass ein die Wahrheit Suchender sich vergreift, weil er ohne die Wahrheit (allerdings in einer gewissen Weise) schon zu haben, nicht suchen würde. Vor allem aber muss man nicht übersehen, wie sich für Platon die ganze Sache umgekehrt hat, indem aus der *ἀλλοδοξία* eine *ἐπιστημῶν μεταλλή* geworden ist. Um die *ἀλλοξία* als möglich zu erweisen, wurden die Vorstellungsbilder in der Wachstafel angesetzt. Indem sich die Wachstafel in den Taubenschlag umgesetzt hat, sind aus Vorstellungsbildern die *ἐπιστῆμαι* geworden; was an freier Bewegung im Subjekte der Erkenntniss gewonnen war, das ist im Objekte wieder verloren; und dabei

kann es uns ja auch nicht entgehen, dass nun Sokrates, indem er nicht mehr von der ἐπιστήμη sondern von den ἐπιστῆμαι spricht, ohne welchen Plural ja von einer μεταλλαγὴ ἐπιστημῶν nicht die Rede sein könnte, ganz auf den Standpunkt zurückgedrängt ist, den er beim Anfange der ganzen Untersuchung mit so frischem Muthe am Theätet tadelte, als dieser auf die Frage, was Wissen sei, mit der Aufzählung einzelner Wissenschaften antwortete. — Aus dem gegebenen Verständnisse erklärt sich nun auch die letzte, dem Theätet in den Mund gelegte Wendung, indem dieser den klugen Einfall hat, wie im Taubenschlage verschiedenartige Tauben sind, so in der Seele Wissenheiten und Unwissenheiten durcheinander anzusetzen, von denen nun bald diese, bald jene gegriffen wird. Es ist das nichts anderes, als die naive Uebertreibung oder Anwendung der von Sokrates so eben herausgestellten schlimmsten Consequenz, wonach der innere Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen aufgehoben ist und so ergibt sich dann das trostlose Resultat, welches Sokrates durch jenen schadenfrohen Elenchiker mit ganzer Bitterkeit sie fühlen lässt, dass die ursprüngliche Reihe der Unmöglichkeiten des Irrthums bei dem reinen Gegensatze von Wissen und Nichtwissen sich wiederholt, und sie einsehen, um keinen Schritt weiter gekommen sind. Nur das eine ist gewonnen, dass sie jetzt klar erkennen, dass es unvernünftig war (ὁ λόγος ἐπιπλήττει) in die Untersuchung über den Irrthum sich einzulassen, ehe sie sich des Begriffes des Wissens bemächtigt haben. Hiemit stehen wir an dem letzten Haupttheile.

VII. Dritter Haupttheil.

Wissen ist nicht zu definiren als richtige Vorstellung (wahre Meinung) mit Erklärung oder Definition.
ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. 200 D—209 D.

200 D—201 D. Zwischen dem zweiten und dritten Haupttheil liegt eine Verschlingung oder vielmehr eine Verrenkung des Dialoges, über deren Verständniss sich die Erklärer noch nicht einig geworden sind. Indem Theätet durch die Untersuchung über die ψευδὴς δόξα auf die Frage nach der ἐπιστήμη zurückgewiesen, doch keine andere Erklärung des Wissens als die

ἀληθὴς δόξα, auftreiben kann, so gibt Sokrates jetzt wie nachträglich die direkte Widerlegung dieser Identificirung der δοξὰ ἀληθὴς mit der ἐπιστήμη durch einen demonstratio ad hominem, durch Hinweis nämlich auf das gerichtliche Verfahren, wo der Richter auch ein wahres Urtheil auf Grund der Ueberredung der durch den Redner ihm beigebrachten Ueberzeugung spricht, was also mit dem Wissen nicht identisch ist; dann erst erfolgt die neue Antwort des Theätet, die zur ἀληθὴς δόξα den λόγος hinzufügt. Bonitz betrachtet diese kurze nachträgliche Abfertigung als den zweiten Theil des zweiten Hauptabschnittes, unbekümmert nicht allein um das Missverhältniss zu dem ersten und um diese verrenkte Disposition, nach der in grösster Breite und in peinlichster Ausführung ein an sich nicht nöthiges Glied zwischengeschoben wird, um dann die eigentliche Sache wie nebenbei abzufertigen, sondern auch unbekümmert darum, dass Sokrates doch wirklich mit der zum dritten Mal gestellten Frage: τί οὖν τις ἐρεῖ πάλιν ἐξ ἀρχῆς ἐπιστήμην den Anfang des dritten Haupttheiles gemacht hat, in den nun die nachträgliche Abfertigung der zweiten Antwort hineingeschoben wird. Schmidt stimmt der Widerlegung der Gründe, die Susemihl mit Berufung auf meine Auffassung gegen Bonitz gebracht hatte, diesem bei; ich glaube aber jetzt meine Auffassung bündiger als früher aufrecht halten zu können. Wir stehen hier nämlich abermals an einem Hauptknotenpunkt für die eigentliche kritische Frage, ob wir den Dialog, so wie er da vor uns liegt, als ein Werk der, so weit sie es überhaupt gewesen ist, abgeschlossenen, oder vielmehr als ein Werk und Zeugniss der Genesis der Philosophie Platons zu betrachten haben. Nach meinen Voraussetzungen ist die Sache im letzten Sinne klar entschieden. Die Untersuchung über die Möglichkeit des Irrens ist weder eine mit dem Ganzen nicht zusammenhängende Episode, noch eine beabsichtigte indirecte Abweisung der Definition des Wissens als wahrer Meinung, sondern sie ist eine mit innerer Nothwendigkeit des Denkens im Uebergange von der Wahrnehmung auf das δοξάζειν, vom Objectiven auf das Subjective, sich einstellende Untersuchung, welche, nachdem die erste Hauptuntersuchung auf die letzten Grundprincipien des Denkens und dadurch auf die Bedeutung der Negation, vor allem die nun mit unwiderstehlicher Gewalt für den Wahrheitsforscher sich eindrängende Macht dieser Frage nach der Bedeu-

tung der Negation bezeugt. Indirekt und unwillkürlich ist damit denn auch die Abweisung der δόξα und auch der ἀληθὴς δόξα als Wissen gegeben, denn wenn eben in der δόξα als dem Subjektiven die Möglichkeit des Irrens also der Gegensatz von Wahr und Falsch, Sein und Nichtsein, begründet liegt, so kann auch nicht mehr die ἀληθὴς δόξα als solche das Wissen sein. Um diesen Stachel der Negation als das innerlich Treibende der ganzen Untersuchung über das Wissen noch mehr zu empfinden, muss man sich nur erinnern, dass ununterbrochen der eigentliche Nerv des Beweises in dem wenn auch noch latenten Satze des Widerspruchs liegt, in dem Bewusstsein, dass etwas nicht zugleich sein und nicht sein kann. Diese Einsicht in die Bedeutung der Negation wird nun noch nicht gewonnen; ja sie bleibt auch als Frage latent, gerade so wie auf dem Höhenpunkte der ganzen Untersuchung die letzte Prinzipienfrage nach dem Gegensatze des Seins und der Bewegung nur berührt, aber noch zurückgeschoben wird und wie der λόγος wohl über der ganzen Untersuchung steht, aber bis jetzt noch nicht direkt eingeführt ist. So kann denn das negative Resultat der Frage nach der Möglichkeit des Irrens nur bis zur erneuten Frage nach dem Wesen des Wissens führen, und wir sehen auch schon hier, dass keine andere Antwort mehr übrig war, als die dritte, die Theätet gibt: ἐπιστήμη = ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου. —

Was die demonstratio ad hominem, die ich auch jetzt noch ausdrücklich als solche bezeichne, angeht, so erkenne ich gerne die leise Correktion Schmidt's an, dass ich den Schluss auf die Beibringung eines wahren Urtheils durch blosse Ueberredung nicht ausdrücklich hervorgehoben hatte; bemerke jedoch, dass auch Sokrates ausdrücklich sagt: ὀρθὰ πεισθέντες, εἴπερ εὖ ἐδίκασαν (οἱ δικασταί) und dass die sichtlich von Sokrates etwas gegeisselte Rhetorenkunst, die ja mit der Sophistenweisheit so nahe zusammenhängt, von den Erklärern zu sehr übersehen wird. Eine kleine kritische Bemerkung möchte ich mir hier noch erlauben. In dem Schlusssatze des Sokrates 201 C finden sich in allen Handschriften die Worte in folgender Weise; οὐκ ἄν, εἴ γε ταὐτὸν ἦν δόξα τε ἀληθὴς καὶ δικαστήρια καὶ ἐπιστήμη, wo das Wort δικαστήρια so absolut ungehörig erscheint, dass die Kritiker es einstimmig ausgestossen haben und seit Stallbaum, wie es scheint, es nicht mehr der Mühe werth halten, ein Wort darüber

zu verlieren. Bei der ausnahmslosen Uebereinstimmung der Handschriften möchte ich mir aber doch die Frage erlauben, ob nicht eine humoristische Zusammenstellung der δικαστήρια mit der δόξα ἀληθής und der ἐπιστήμη in jener von den Kritikern jedenfalls zu wenig beachteten polemischen Stimmung gegen die Rhetoren (201 A Ἡ τῶν μεγίστων εἰς σοφίαν, οὗ δὴ καλοῦσι ῥήτοράς τε καὶ δικανικούς, wohlgemerkt, nicht δικαστούς, sondern δικανικούς) einen hinreichenden Erklärungsgrund finden könnte.

200 D — 209 D. Dass die nähere Bestimmung der ἀληθὴς δόξα durch den λόγος sich aus der Grundrichtung des ganzen Dialoges ergibt, ist schon bemerkt worden. Wenn sich das gewissermaassen wie von selbst versteht, da der λόγος als das der ganzen Untersuchung zu Grunde liegende Moment hier nun endlich klar heraustritt, so mache ich um so angelegentlicher darauf aufmerksam, dass auch eben nur dadurch die ganze Untersuchung in ihrer Gliederung und Abwicklung verständlich wird. Das Wort λόγος mögen wir hier mit Erklärung Begründung Definition Aussage oder wie sonst übersetzen, zuletzt kommt es unter allen Umständen auf den nächsten und allgemeinsten Sinn, Rede Satz zurück; um das handelt es sich für Platon. Höchst interessant ist aber nun die Art und Weise, wie Sokrates an die Sache herantritt. Auch er hat, wie Theätet, wie im Traume, schon etwas von dem λόγος gehört, und er gibt dann eine sehr eingehende Exposition von dem, was er gehört hat, d. i. von der damals allgemein geltenden Auffassung. Denn wenn die Erklärer uns hier auf den Authistenes verweisen, so ist das nicht unrichtig, aber nicht ausreichend. Das ganze philosophische Interesse hatte sich schon damals auf die Frage nach dem Wesen und dem Ursprung der Sprache, auf das Verhältniss der Sprache zum Denken concentrirt. Der Missbrauch der Sprache und die Verkennung des Wesens der Sprache war das Charakteristische der Sophistik und die philosophische Bedeutung des Sokrates, die Geltendmachung des Begriffes, wurzelte in der tiefen Bedeutung der Sprache, nicht in der Induktion in unserem naturwissensshaftlichen Sinne, und nicht Authistenes allein, sondern auch die andern nicht platonischen Schüler des Sokrates kamen mehr oder weniger bestimmt auf den Satz zurück, den uns Sokrates hier als die geltende Auffassung des λόγος vorführt (vergl. die Ph. Pl. p. 101. 209.) Was Sokrates hier sagt, ist Folgendes: Von den

Elementen, aus denen wir und alle Dinge bestehn (*ἐξ ὧν ἡμεῖς τε συγκείμεθα καὶ τἆλλα*) gibt es keinen *λόγος*; das absolut einfache kann nur benannt werden; aussagen kann man davon nichts, auch nicht einmal dass es ist oder nicht ist; auch nicht, dass es dieses oder jenes ist. — Hier haben wir also zunächst zu notiren, dass die Reflexion eine durchaus alles umfassende ist, aber vom Standpunkte des *λόγος* aus. Sie geht auf die Elemente zurück, über die wir uns keine Rechenschaft mehr geben können, aber nicht zunächst im naturwissenschaftlichen Kalkül, wie die materialistische Atomistik, sondern vom *λόγος* aus. Weil diese durchaus alles beherrschende Geltung des *λόγος* nicht gehörig in's Auge gefasst wurde, sind auch die Worte, mit denen Sokrates fortfährt: 202 A *ταῦτα μὲν γὰρ περιτρέχοντα πᾶσι προσφέρεσθαι, ἕτερα ὄντα ἐκείνων, οἷς προσίθεται, δεῖν δέ, εἴπερ ἦν δυνατὸν αὐτὸ λέγεσθαι, καὶ εἶχεν οἰκεῖον αὐτοῦ λόγον, ἄνευ τῶν ἄλλων ἁπάντων λέγεσθαι* nicht vollständig verstanden. Allgemeine Prädikate (wie sie im vorhergehenden genannt sind: *ἐπεὶ οὐδὲ τὸ αὐτὸ οὐδὲ τὸ ἐκεῖνο οὐδὲ τὸ ἕκαστον οὐδὲ τὸ μόνον οὐδὲ τοῦτο προσοιστέον οὐδ' ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα*) dürften gar nicht sein; von Rechtswegen müsste nach dieser Theorie alle Verbindung und Verknüpfung aufgelöst werden; auch die Worte sind ja nur wieder solche einzelne Elemente, von denen man sich keine Rechenschaft geben kann. Man muss sich auch erinnern an die im ersten Abschnitt herausgestellte Consequenz der protagoreisch-heraklitoischen Lehre, dass man nichts mit einem festen Namen, nicht einmal als ein *τι* oder *τοῦτο* bezeichnen dürfe. Das ist freilich hier ein überwundener Standpunkt; die Namen werden zugelassen, aber um so schärfer dringt nun die Untersuchung auf die Unterscheidung des *ὄνομα* vom *λόγος* ein. Nach jener Theorie nämlich kann der *λόγος* nichts anders sein, als eine Verknüpfung von Namen. 202 B *οὕτω καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν συμπλακέντα λόγον γεγονέναι. ὀνομάτων γὰρ συμπλοκὴν εἶναι λόγου οὐσίαν.* In diesem Sinne sei dann ein Unterschied zu machen zwischen der *ἀληθὴς δόξα* und der *ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου*. Wie nämlich die Elemente an sich auf der Wahrnehmung, die richtige Vorstellung erzeugt, beruhen, so kann nun eine Erklärung hinzukommen vermöge der Sprache als *συμπλοκὴ ὀνομάτων* und das ist es dann, was nach dieser Theorie Wissen wäre. — Somit, sagt Sokrates dann mit scherzender Ironie zum Theätet,

hätten wir denn an diesem Tage glücklich gefunden, was die weisesten Männer bisher gesucht haben. Man muss nur nicht übersehn, dass in dieser ironischen Abweisung der Bedeutung des λόγος, insoweit er nur als συμπλοκὴ ὀνομάτων verstanden ist, die ganze Pointe der Sache liegt.

202 E—206 C. Indem nun Sokrates daran geht, diese geltenden oder wenigstens nach der Consequenz der geltenden eruirte Auffassung des λόγος zu kritisiren, nimmt er zur Erläuterung die aus den Buchstaben bestehende Silbe, nicht als ein willkürliches Beispiel, sondern aus dem Gebiete der Sprache, auf die wir angewiesen sind (202 E ὥσπερ γὰρ ὁμήρους ἔχομεν τοῦ λόγου τὰ παραδείγματα, οἷς χρώμενος εἶπε πάντα ταῦτα . . . ἢ οἴει, ἄλλοσέ ποι βλέποντα ταῦτα εἰπεῖν τὸν εἰπόντα, ἃ λέγομεν), aber noch nicht auf den λόγος selbst direkt und unmittelbar eingehend. An der Silbe z. B. der ersten Silbe des Namens Σωκράτης führt er dann die Kritik jener geltenden Auffassung des λόγος durch und zeigt, dass sie uns um keinen Schritt im Wissen weiter bringt, weil ich entweder die zusammengesetzte Silbe in ihre beiden Elemente auflösen muss, die dann nur einen ψόφος, höchstens eine φωνή, nicht aber einen λόγος haben, oder die zusammengesetzte Silbe als solche als eine Einheit betrachten muss, von der es dann ja der Theorie gemäss keinen λόγος geben kann. Diese Abfertigung erfolgt aber nicht, ohne dass Sokrates die mögliche dritte Auffassung berührt, wonach das Zusammengesetzte als Einheit der Theile ein Ganzes bildet, dessen Wesen und Kraft eben in der Verbindnng der Theile zum Ganzen besteht und welches also in seinem Wesen schon dadurch alterirt wird, dass es unter die Operation der Auflösung entweder in seine Theile oder des blos abstrakten Begriffes der Einheit gestellt ist. Ich halte diesen Passus für den am allerwenigsten bisher von den Erklärern Platons verstandenen. Schmidt erhebt sich freilich, mit Berufung auf Kreienbühl und auf mich, zur Berücksichtigung des wesentlichen Unterschiedes zwischen dem ὅλον und dem πᾶν oder τὰ πάντα; aber nicht das ist meine Meinung, dass Platon hier diesen Unterschied verkannt habe, wie Schmidt meint, auf den vielmehr das ganze wahre Verständniss der platonischen Lehre zurückkommt, sondern dass er hier mit einer bewussten Sophistik den das richtige nicht allein ahnenden, sondern mit Hartnäckigkeit vertheidigenden Theätet

durch die, was auch nicht zu übersehen ist, mathematische Manipulation, dass das Ganze gleich der Summe der Theile ist, und dann durch die Uebertragung dieses Begriffes auf ein noch naheliegendes organisches Ganzes, wie ein Heer, an der besseren Einsicht vorbeiführt. Wahrhaft verstehen kann man das nur, wenn man die Situation erwägt, in die Platon hier den Sokrates versetzt und ganz vollständig erst, wenn man, was auch Kreienbühl nicht thut, darauf achtet, dass im Hintergrunde des platonischen Bewusstseins hier schon die Umwandlung der geltenden falschen Definition des *λόγος* als *συμπλοκὴ ὀνομάτων* in die wahre als *συμπλοκὴ ῥήματος καὶ ὀνόματος* steht, wie sie im Sophistes herausgestellt wird. Dann werden wir klarer erkennen, dass wir hier an dem Scheidepunkt aller wahren und scheinbaren Erkenntniss stehen. — Ich mache noch darauf aufmerksam, wie in dieser ganzen Untersuchung die Bedeutung der Sache von Platon empfunden wird. *Σκεπτέον*, sagt Sokrates 203 E *καὶ οὐ προδοτέον οὕτως ἀνάνδρως μέγαν τε καὶ σεμνὸν λόγον* und nicht zufällig wird gerade hier schon der Ausdruck *εἶδος* und *ἰδέα* gebraucht: *χρῆν γὰρ ἴσως τὴν συλλαβήν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ' ἐξ ἐκείνων ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων.* Auch mag noch bemerkt werden, dass in den Worten 205 C *πάντασι δή, ὦ Θεαίτητε κατὰ τὸν νῦν λόγον μία τις ἰδέα ἀμέριστος συλλαβὴ ἂν εἴη* der Standpunkt klar genug bezeichnet ist. — Bestehen bleibt bei allem dem die Erfahrung, dass wir wie in der Musik so in der Grammatik dadurch lernen, dass wir uns der Elemente bemächtigen. Ob in dieser Bemerkung und den daran geknüpften Worten, womit der Uebergang zum Folgenden gemacht wird, dass sich dieser Nachweis von der Unhaltbarkeit des *λόγος* nach der gegebenen Auffassung auch sonst noch liefern lasse, nicht vielmehr die damalige wirkliche, als eine nur fingirte Situation des Platon zu Grunde liege, mag dahingestellt sein. Wie Schmidt hier eine unverkennbare Hinweisung auf die Ideen als *στοιχεῖα* finden kann, ist mir unerfindlich. Auch im Sophistes wird ja die wahre Definition des *λόγος* dem Platon erst durch die äusserste Noth des dialektischen Denkens aufgedrängt, was aber durchaus die hier gemachte Voraussetzung, dass bei dieser ganzen Untersuchung die geahnte wahre Bedeutung des *λόγος* Platon als der Leitstern vor Augen steht, nicht hindert.

206 C—209 D. Nachdem nun so Sokrates den Theätet an die einzig mögliche richtige Erkenntniss der Bedeutung des λόγος sophistisch vorbeigeführt hat, zeigt er ihm leicht, dass seine Definition des Wissens als ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου eine in jeder Weise unhaltbare ist. Fasst man, wie es ja auch jetzt noch gewöhnlich geschieht, (Schmidt findet hier eine eben so vollständige und wahre als schöne Beschreibung des Sprachaktes) die Sprache als Aeusserung des Gedankens durch Worte und Namen (106 D ὥσπερ εἰς κατόπτρον ἢ ὕδωρ τὴν δόξαν ἐκτυπούμενον εἰς τὴν διὰ τοῦ στόματος ῥοὴν) so würde sich ergeben, dass das Wissen etwas sehr wohlfeiles wäre, weil das Sprechen etwas gemeines ist, was jeder kann, der nicht etwa taub und stumm geboren ist. Schmidt tadelt hier mit Unrecht. Die Grundlage des Schlusses, dass alle, welche eine richtige Vorstellung haben, dann schon Wissen haben müssten, ist doch, dass das Wissen durch die Sprache nach der hier bekämpften Definition ein natürliches Gemeingut der Menschen sei. Diese gewöhnliche Auffassung wird also hier von Platon, wenn man die Situation recht versteht, beseitigt und überwunden. Dabei werden wir nicht übersehen, dass er hier ausdrücklich nicht blos ὀνόματα sondern ὀνόματα καὶ ῥήματα sagt. Das macht noch nicht die wahre Erkenntniss des λόγος, dass man darauf achtet, dass in der Sprache nomina und verba sind, sondern, dass man erkennt, wie es in der Sache begründet ist, dass nur durch die Verbindung von ὄνομα und ῥῆμα der λόγος zu Stande kommt. Wenn man beachtet, dass in der falschen Definition des λόγος nur als συμπλοκὴ ὀνομάτων, an dieser Stelle, wo Theätet an die richtige sophistisch vorbeigeführt ist, ὀνόματα καὶ ῥήματα genannt werden und endlich in der erfassten richtigen Definition im Sophistes mit vollem Bewusstsein der λόγος eben als die συμπλοκὴ ὀνόματος καὶ ῥήματος definirt wird, so wird man die Bedeutung dieser Entwicklung nicht verkennen können. Auch muss man nicht übersehen, wie ausdrücklich an unserer Stelle der noch nicht verstandene λόγος in den eben angeführten Worten als ein Naturprocess bezeichnet wird. Der λόγος als ein διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων ὥσπερ εἰς κατόπτρον etc., der dann eben auch nur ein Naturprocess ist, das ist genau der auch heute noch allgemein geltende Standpunkt in der Auffassung der Sprache, in dessen Ueberwindung wir Platon begriffen sehen.

207—208 C. Bei dem zweiten möglichen Verständnisse des λόγος als Auflösung des Dinges in seine Theile, der Silben in die Buchstaben, wird auf die frühere Sophistik der Verwechslung des πᾶν mit dem ὅλον, als zu Rechte stehend zurückgegriffen. Allerdings muss einer lernen, die Theile richtig auseinander zu nehmen und wieder zusammenzusetzen, aber die οὐσία und also die ἐπιστήμη hat er deshalb noch nicht. Sokrates braucht hier das Beispiel vom Wagen, wodurch die allgemeine Beziehung seiner Untersuchung auf den Mechanismus und Organismus so recht klar wird. Indem dann aber die ungenügende Definition des λόγος als die Erkenntniss der οὐσία und die ἐπιστήμη nicht dringend verworfen wird, wird dieselbe indirekt mit dem wahren λόγος verknüpft. Vielleicht liegt dieser in der dritten noch übrigen Fassung.

208 C—209 D. Ehe Sokrates zu dieser übergeht, fasst er die beiden abgehandelten noch einmal zusammen. 208 C. ἔτι γὰρ ἓν λοιπόν. τὸ μὲν γὰρ ἦν διανοίας ἐν φωνῇ ὥσπερ εἴδωλον, τὸ δ' ἄρτι λεχθὲν διὰ στοιχείων ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον. Die dritte Bedeutung des λόγος ist dann die des unterscheidenden Merkmals. Damit ist Sokrates wieder an den Punkt gekommen, womit er im Anfang der Untersuchung das Wesen einer wahren Definition erläuterte; auch scheint nicht zu übersehen zu sein, dass er mit dem κοινόν, im Gegensatz zu dem der λόγος die διαφερότης bezeichnet, an die κοινά erinnert, die auf dem Höhepunkte der Untersuchung im ersten Theile als Gegenstand des Denkens bezeichnet waren. Aber auch diese letzte Auskunft erweist sich bei genauerer Betrachtung als unhaltbar. Schon die richtige Vorstellung enthielt ja dies, dass man das eine von dem andern unterscheide. Der λόγος also als die πρόςληψις διαφερότητος gibt nichts anders als die δόξα und die Definition der ἐπιστήμη als δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου sagt also nur ἀληθὴς δόξα μετα ἐπιστήμης. Wir kommen aus dem Banne der Vorstellung damit nicht hinaus. — Keine der drei auf die Frage, was ist Wissen, gegebenen Antworten ist also genügend, eine weitere gibt es nicht. So schliesst der Dialog mit Aussicht auf eine erneute Untersuchung (ἕωθεν δέ, ὦ Θεόδωρε δεῦρο ἀπαντῶμεν) die durch die Aussicht auf die gerichtliche Untersuchung nicht gestört wird. Dass jedoch die Schlussworte an der Theätet: ἐὰν τε κενὸς ᾖς, ἧττον ἔσει βαρὸς τοῖς συνοῦσι καὶ ἡμερώτερος σωφρόνως

οὐκ οἰόμενος εἰδέναι ἃ μὴ οἶσθα im Vergleich zu der liebevollen Schilderung und der ganzen Haltung des Theätet im Dialoge etwas Herbes haben und eine gewisse Verstimmung ausdrücken, dieser Empfindung kann man sich nicht erwehren.

VIII. Apologie der gegebenen Erklärung.

Die nun durchgeführte Erklärung des platonischen Theätet nehme ich — nach Maassgabe ihres Verhältnisses zu dem kritischen und exegetischen Kommentar von H. Schmidt — als die erste und einzige richtige und vollständige in Anspruch, welche bisher geleistet worden ist. Eine selbständige philosophische Auffassung nimmt Schmidt nicht in Anspruch und das kritisch-exegetische Resultat seines Kommentars darf ich nach der gegebenen Durchführung als dieser einverleibt betrachten. Einen Anlauf zu einer richtigeren Erklärung in meinem Sinne hat allein Bonitz genommen, über dessen günstiges Verhältniss zu meiner ersten Analyse ich mich schon ausgesprochen habe. Aber dieser Anlauf von Bonitz ist über die auf dem Höhepunkte des Dialoges sich einstellende Verwerfung nicht hinausgekommen und auch so von keinem Erklärer richtig gewürdiget oder verwerthet. Neben Peipers, dessen unzweifelhaft höchst bedeutende Leistung ich als das grade Gegenstück zu meiner Erklärung im Auge habe, indem er so den ganzen ausgewachsenen Platon in den Theätet gewaltsam zurückschiebt und zusammenpresst, wie ich den Theätet als das organische Anfangsglied der ganzen selbständigen Entwicklung Platons als Philosophen verständlich machen will, nenne ich nur noch Berkusky (Platons Theätet und dessen Stellung in der Reihe seiner Dialoge. Jena 1873), der freilich die Bemerkungen von Bonitz ja sogar die Aufgabe, in Platon den Dichter mit dem Philosophen auszusöhnen, als eine noch nicht gelöste anerkennt und auch nicht, wie Peipers, die neueste kritische Bewegung absichtlich ignorirt; aber weil er sich ausdrücklich dabei begnügt, „den Gang des Gespräches nur im Grossen und Ganzen zu reproduziren," in Wirklichkeit ganz in dem gangbaren Fahrwasser bleibt und so zu dem gradezu horrenden Resultate kommt, den Theätet mit den Gesetzen zusammen zu einem der letzten Dialoge, ja zu einer Art Widerruf der ganzen früheren Entwicklung Platons zu machen.

Ich nenne ein solches Resultat ein horrendes, weil es eine Abstumpfung des ästhetisch-kritischen Gefühles bei der jüngeren Generation der Gelehrten zeigt, die mit der früher gerügten Schwäche des physiologisch ermattenden Denkens Hand in Hand geht und moralisch fast noch bedenklicher ist, als diese. Wenn ich Peipers gegenüber mir zu sagen erlaubt habe, dass ich demjenigen, der den stilistischen Abstand zwischen dem zweiten und dritten und dem ersten Haupttheil des Theätet nicht empfindet, die Fähigkeit absprechen muss, über Platons Philosophie sich ein wahres Urtheil zu bilden, so weiss ich nicht, mit welchem Worte ich einen Versuch bezeichnen soll, — schon von dem jetzt berührten stilistischen Gesichtspunkte aus, das sachliche werde ich weiter unten berücksichtigen — den Theätet mit den Gesetzen zusammenzubringen. Um den Maassstab, dem ich in meinem Urtheile folge, unzweideutig zu bezeichnen, wiederhole ich meine Hinweisung auf den Abstand zwischen dem ersten und zweiten Theile von Goethes Faust, eine lebendige Analogie zu dem Dichter-Philosophen, die wir uns nicht umsonst gegeben sein lassen sollen. —

Meine Erklärung unterscheidet sich aber von allen bisher gegebenen in drei Punkten. 1. Darin, dass sie in keiner Weise von der Voraussetzung der entwickelten platonischen Ideenlehre ausgeht, auch nicht in dem Sinne, wie man seit Aristoteles die Lehre Platons unter diesen Terminus zu bringen berechtigt scheinen kann. Eben erst das richtige Verständniss des Theätet kann darüber einen wahren Aufschluss geben. 2. Sie bedient sich in keiner Weise der geltenden und uns jetzt ganz geläufigen philosophischen Termini, auch nicht der geläufigsten, wie Subjekt, Objekt, Prädikat, formal, ideal, real, material und ähnlicher. Sie bleibt sich dessen beständig bewusst, dass wir im Theätet noch vor der Zeit stehen, wo eine solche wissenschaftliche und philosophische Terminolgie sich ausgebildet hat. 3. Sie macht als den direkten positiven Gesichtspunkt für die richtige Erklärung des Theätet den Begriff des λόγος geltend, nicht insoweit Platon die wahre Definition des λόγος schon gewonnen hatte, sondern insoweit die ganze Untersuchung über das Wesen des Wissens unwillkürlich unter dem Gesichtspunkte des λόγος als des gemeinsamen Bodens des menschlichen Bewusstseins verläuft und der Prozess der Untersuchung das zum Bewusstseinkommen dieses Verhältnisses ist. — Ich will diese drei Punkte noch mit einigen Bemerkungen erläutern.

ad. 1. Es hat einiges Interesse, das wirkliche Vorkommen der Worte *εἶδος* und *ἰδέα* im Theätet genauer zu notiren, weil wir darin einen Fingerzeig haben, wie der spätere wenigstens einigermaassen festere Terminus aus dem allgemeinen Sprachgebrauche (verg. darüber Brandes Gesch. d. Gr. Philos. I, 221) sich herausgebildet hat, ganz in Gemässheit der Stellung, die ich dem Theätet vindizire. Wir lesen 156 A *τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη.* 159 D *παιδικὸν εἶδος λόγων.* 181 C *ἓν τι εἶδος κινήσεως ἢ δύο; ἓν ἐστι εἶδος — ἕτερον εἶδος κινήσεως, δύο εἴδη κινήσεως* 187 C *δυοῖν ὄντοιν εἰδέων δόξας τοῦ μὲν ἀληθινοῦ, ψευδοῖς δὲ τοῦ ἑτέροις.* Dagegen 184 D *εἰς μίαν τινα ἰδέαν εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν πάντα ταῦτα ξυντείνω.* 203 E *ἐξ ἐκείνων ἓν τι γέγονε εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὐτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων.* 203 C *ἢ μίαν τινὰ ἰδέαν γεγονυῖαν συντεθέντων αὐτῶν.* 205 C *μία τις ἰδέα ἀμέριστος συλλάβη ἄν εἴη.* 204 A *μία ἰδέα ἐξ ἑκάστων τῶν συναρμοττόντων στοιχείων γιγνομένη ἡ συλλάβη, ὁμοίως ἔν τε γράμμασι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασι.* ib. *ἢ καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν λέγεις ἓν τι εἶδος ἕτερον τῶν πάντων μερῶν.* 205 D *οὐκοῦν εἰς ταὐτὸν ἐμπέτωκεν ἡ συλλαβὴ εἶδος ἐκείνῳ εἴπερ μέρη τε μὴ ἔχει καὶ μία ἐστὶν ἰδέα.* — So sehen wir theils *εἶδος* im gewöhnlichen Sinne von Art, theils im Gegensatze dazu *ἰδέα* im annähernd späteren technischen Sinne, theils auch beide Worte promiscue gebraucht; von einer Hindeutung auf eine im Hinterhalte gehaltene fertige Ideenlehre ist das das grade Gegentheil. — Einer besonderen Erörterung bedürfen hier noch die *εἰδῶν φίλοι* im Sophistes, denen Berkusky trotz Zellers bündigem Beweise (Gesch. d. Gr. Philos. II., 215) ihre Beziehung auf die Megariker wieder absprechen will. Aber er leugnet mit Unrecht, dass Platon den Megarikern *νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη* (Soph. 246 B) habe beilegen können, weil Euklid nur das eine Gute als seiend anerkannt habe nach Diog. L. II, 106. Diogenes spricht gar nicht davon, wie sich Euklides das Verhältniss der vielen verschiedenen Dinge zu dem einen Seienden (welches er als das Gute mit vielen Namen *ὅτε μέν γὰρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεόν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά* belegte) gedacht habe und die bestimmte Angabe, dass er die Lehre des Parmenides vom einigen Sein mit der sokratischen Lehre von den Begriffen verknüpfte, führt mit innerer Nothwendigkeit zu dem, was Platon nach der Stelle im Sophistes von Euklid sagt. Nur muss ich auch hier wieder geltend machen,

dass alles nur verständlich wird vom Standpunkte der Sprache aus. Die Dinge sind zunächst das, als was sie uns in den Begriffen und Namen der Sprache im Bewusstsein gegeben sind. Nur so verstehen wir das Verhältniss Platons zu den Megarikern. Euklides blieb bei der unvermittelten Verknüpfung der Vielheit der εἴδη — die νοητὰ καὶ ἀσώματα εἴδη — stehen mit Leugnung alles Werdens und aller Bewegung; sie wurden ihm zu blosse ὀνόματα und die Consequenz war die Entwicklung der Schule zur Sophistik. Nur Platon drang bis zur Erfassung des prinzipiellen Gegensatzes der Einheit des Seins und der Bewegung durch, welche ihn, wie freilich erst der Sophistes zeigt, ohne den wir aber den Theätet nie verstanden haben würden, direkt allerdings nur zur Lehre von der Gemeinschaft der Ideen, als der Grundlage seiner späteren Ideenlehre, nebenbei und unwillkührlich aber zu dem weit wichtigeren Resultate der richtigen Definition des λόγος und der darauf gebauten Erkenntnisslehre führte. Für dies Verständniss ist die Beziehung der εἰδῶν φίλοι im Sophistes, die Sokrates, jedoch nicht mit einer herben Ironie, wie Zeller meint, bekämpft, eine unerlässliche Voraussetzung, die dann aber auch die Genesis der Ideenlehre ganz klar ins Licht stellt. Wie Berkusky nun die wirkliche Beziehung der εἰδῶν φίλοι, die Platon im Sophistes bekämpft, aus nicht haltbaren Gründen verdunkelt, so beruhigt er sich im Gegensatze dazu bei der Annahme, dass Platon in den εἰδῶν φίλοι des Sophistes von dem „korrigirten Standpunkte der Ideenlehre aus", den er in seinen mündlichen Vorträgen in der letzten Zeit eingenommen haben soll, seine eigene Ideenlehre bekämpft habe, eine Annahme, die neben dem Versuche von Peipers, der die ganze kritische Bewegung ignorirt, als ein anderes Extrem der Rathlosigkeit erscheint, worein die Kritik gerathen ist, weil sie den Herzpunkt der Entwicklung nicht verstanden hat. Nur in dem einen ist Berkusky Recht zu geben, dass eine frühere Abfassung des Theätet schlechthin nicht zu verstehen ist, wenn man den Phädros als den Anfang der platonischen Dialoge aufstellt; aber das ist ja nur das πρῶτον ψεῦδος der schleiermacherschen Auffassung, die, wie wir sehen, immer noch ihren Stachel fühlen lässt.

ad. 2. Der Theätet behandelt die Frage nach dem Wesen des Wissens oder der Erkenntniss nicht vom spezifisch oder schulmässig philosophischen, sondern vom allgemein menschlichen

Standpunkte aus. Wenn der Philosoph die Frage in die Hand nimmt, so thut er es nicht im Interesse seiner Schulmeinung, sondern im Interesse des menschlichen Bewusstseins als solchem, sowie anderentheils die Sophistik, die er bekämpft, die Vernichtung der Wahrheit des menschlichen Bewusstseins von sich selbst einschliesst. Ist Wahrnehmung, als ein mechanischer (und materieller) Bewegungsakt Erkenntniss, so ist die erkennende Seele als eine in sich bestehende (immaterielle) Wesenheit geleugnet; und dasselbe gilt auch von der Vorstellung, insofern man diese blos als die verinnerlichte oder vielmehr verfeinerte sinnliche Wahrnehmung versteht; ja selbst vom λόγος, wenn man mit ihm nicht über den Mechanismus einer solchen Bewegung hinausgekommen ist. In der so gefassten Frage ist, wie wir sehen, der Standpunkt so in der Mitte des menschlichen Bewusstseins genommen, dass er heute für uns noch ganz denselben Werth hat wie damals, als Platon im Sinne des Sokrates die Frage stellte; ja dass die so unermesslich erweiterte und verschärfte empirische Erkenntniss und speziell empirische Naturerkenntniss nur das Interesse an diesem ersten Versuch aufs höchste spannen kann, wenn, wie ich behaupte, in demselben ein Standpunkt genommen ist, dessen umfassende Tiefe die ganze nachfolgende Entwicklung bis auf diesen Augenblick noch nicht wieder erreicht hat. —

Indem Platon als Schüler des Sokrates zu Athen im vierten Jahrhundert vor Christus die Frage stellte, hat er sich natürlich um alles bekümmert und alles wohl erwogen, was damals schon geleistet war und der Dialog liefert den lebendigen Beweis dafür. Aber dennoch beginnt schon hier das Missverständniss in der Methode der geltenden Kritik und Erklärung. Sichtlich ist es nicht die Intention Platons gewesen, uns ein geschichtliches und statistisches Referat über die damaligen Philosophenschulen und ihre Meinungen zu geben. Man mag das beurtheilen, wie man will, aber unkritisch ist es, nach einer solchen unterschobenen Intention den Schriftsteller beurtheilen zu wollen. Wie viel Vertrauen wir zu ihm haben können, das wird davon abhängen, in wie weit sein Standpunkt ihn befähigte, aus dem Wuste und der Fluth der Tagesmeinungen und ihrer Gegensätze das wirklich Allgemeine und Stichhaltige des menschlichen Bewusstseins herauszuheben und da ist im allgemeinen schon der Erfolg für Platon entscheidend. Die kritische Forschung im einzelnen hat keine

ganz wesentliche Bedeutung in dieser Beziehung und leicht möchte sich erweisen lassen, dass Platon die einzelnen Personen, indem er sie zu Trägern seiner in die ganze Tiefe der Gegensätze im menschlichen Bewusstsein eindringenden Reflexion machte zb. den Protagoras zum Träger des entwickelten Sensualismus, viel mehr ans Licht gehoben hat, als sie es an sich verdienten. Dass Platon den Demokrit im Theätet noch gar nicht berücksichtigt, wird wohl seinen Grund darin haben, dass er die Bedeutung desselben damals in der That noch nicht richtig würdigte. Ganz anders im Timäos, wo, wenn auch nicht Demokrit, so doch die Atomenlehre eine sehr wesentliche Rolle spielt. Im ganzen ist der Missgriff der geltenden Erklärung nach dieser Seite hin der unschädlichere und ich wiederhole in dieser Beziehung nur noch einmal den Hauptpunkt, dass man doch nie die ironische Zusammenstellung des Theätetes, Protagoras und Herakleitos hätte verkennen können, wenn man die wahre Intention Platons besser verstanden hätte.

Unendlich belangreicher ist der andere Missgriff der geltenden Erklärung, dass man ohne jedes Bedenken bei der Erklärung des Theätet mit dem ganzen Mechanismus der entwickelten philosophischen Terminologie operirt; und weil von dem Nachweise dieses Missgriffes der ganze Erfolg dieses Unternehmens abhängt, so werde ich noch einmal in gedrängter Kürze den wirklichen Gehalt des Dialoges herausstellen mit schärfster Vermeidung aller in demselben noch nicht erscheinenden Terminologie. Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Vorrath von Begriffen, die hier zum philosophischen Gebrauche aus dem allgemeinen (hellenischen) Sprachschatze herausgehoben werden im Gegensatze zu der Terminologie, mit der die geltende Erklärung des Dialoges operirt. Es sind die Begriffe αἴσθησις noch ohne genaue Unterscheidung von Empfindung und Wahrnehmung, welche sich aber in der Ausscheidung der in die αἴσθησις eingeschlossenen φαντασία und der δόξα κατὰ αἴσθησιν ankündigt, ferner δόξα (Vorstellung Meinung) als innere Thätigkeit der Seele im Gegensatze zu der dem Gegenstande der Erscheinung (wofür aber noch keine Benennung vorkommt, etwa τὰ ὄντα) hingegebenen Wahrnehmung. In Verbindung mit der δόξα steht die μνήμη, andererseits ist das δοξάζειν wie das διανοεῖσθαι identisch mit dem διαλέγεσθαι, obwohl die δόξα nicht ohne weiteres mit dem λόγος zusammengeworfen wird. Zum λόγος gehören ὄνομα und ῥῆμα, welche

deutlich auseinandergehalten, aber in ihrem Unterschiede noch nicht genauer bestimmt werden; auf das Charakteristische des ῥῆμα weist jedoch der Unterschied von πάσχειν und ποιεῖν, sowie die Unterscheidung des πάρελθον πάρον μέλλον. Ferner εἶδος γένος ἰδέα mit anfangender Unterscheidung; ὅλον in Unterscheidung von πάν und τὰ πάντα, οὐσία im Gegensatze zu τὰ ὄντα und μὴ ὄν im Gegensatze zu οὐσία; endlich der individuelle Mensch als wahrnehmendes, vorstellendes, denkendes Individuum gegenüber der πόλις der Gemeinde. Wir sehen, das sind lauter Begriffe, die durchaus im allgemeinen empirischen zum Nachdenken über sich angeregten menschlichen Bewusstsein liegen. Von Subjekt, Prädikat und Objekt, von subjektiv und objektiv, von Idee im technischen Sinne, vom Analytischen und Synthetischen, Apriorischen und Aposteriorischen, von formal, real, material, von allen diesen Elementarbegriffen unserer philosophischen Terminologie finden wir noch nichts. — Die ganze Entwicklung im Theätet ferner ist nun der Art, dass in den im letzen Haupttheil in seiner Bedeutung für die Untersuchung klar heraustretenden λόγος die beiden vorher behandelten Hauptbegriffe, die δόξα und die αἴσθησις, schon eingeschlossen waren oder vielmehr genauer gesprochen, dass die αἴσθησις als die der Reflexion zunächst liegende Art der Erkenntniss genau so, wie es ja in der empirischen Wirklichkeit für den Menschen auf der Erde liegt, als einerseits mit der Vorstellung und dem inneren Vorstellungs- oder Denkprozess (δοξάζειν und διανοεῖσθαι) verbunden und anderseits mit ihm zusammen im λόγος, in der Sprache, begründet ist. Es ist weder von einer synthetischen Zusammenstellung des Denkens als Vorstellungsprozess aus den Wahrnehmungen, noch auch von einer analytischen Zerlegung und Herleitung der Begriffe aus dem λόγος die Rede, sondern es wird lebendig in die Thatsache der Wahrnehmung als der zunächst liegenden Erkenntniss hineingegriffen und die Reflexion erweist dann, dass sie von der nach aussen gerichteten Wahrnehmung auf den inneren Prozess des δοξάζειν zurückgeworfen und von diesem auf den λόγος verwiesen, auch hier noch keinen Grund findet, insoweit die rechte Definition des λόγος noch nicht gefunden ist. Auf dieser Grundlage entwickelt sich dann die ganze Untersuchung zunächst bis zu ihrem Höhepunkte hin durchaus durchsichtig und klar. Nach der sofortigen Verknüpfung der Definition des Theätet vom Wissen

als Wahrnehmen mit der Lehre des Protagoras vom Menschen und zwar vom individuellen Menschen als Maass der Dinge d. h. als souverainen Richter über Alles, über Sein und Nicht-sein, und der Zurückführung beider auf die Lehre Heraklits von der absoluten Bewegung, welcher Zusammenhang als selbstverständlich angenommen wird und nach der ersten vorläufigen Begründung dieser Lehren, wird der Untersuchung ihre wahre philosophische Grundlage gegeben durch die Reflexion auf die Verschiedenheit der Empfindung und Wahrnehmung nach den Individuen und die in dieser Individualität begründeten Relativität der Wahrnehmung (Wissen), sowie auf den Widerspruch, den hier das menschliche Bewusstsein in sich selbst findet, indem es einerseits feste Grundsätze des Denkens zu gewinnen sucht, die anderseits dann aber doch der Wirklichkeit gegenüber nicht Stand halten. Der Sophist spielt mit diesen Erscheinungen im Bewusstsein des Menschen, indem er seine Freude am Streite hat, der Philosoph unternimmt es, sie in ihrem Grunde zu erkennen. Nachdem dann in diesem Sinne die Erklärung der Wahrnehmung aus dem Prinzipe der absoluten Bewegung ausgeführt ist, wird auf die psychologischen Erscheinungen des Schlafens, Träumens, Wahnsinns zurückgegriffen, welche gegen das Resultat jener Ausführung insoweit eine Instanz zu bilden scheinen, als sie eine Unterscheidung von wahren und falschen Wahrnehmungen im Bewusstsein der Menschen begründen, die nach dem Resultate jener Ausführung nicht zulässig scheint. Erst nachdem Protagoras (Sokrates Namens des Protagoras) auch diese Instanz zu seinen Gunsten gewendet, indem ja nach dem Prinzipe nur das momentane Zusammentreffen im Individuum das maassgebende ist, ist die Zurückführung der Wahrnehmung auf das Prinzip der Bewegung und also die Definition des Wissens als Wahrnehmung vollständig gewonnen, um den Preis, wie wir sehen, dass schlechthin nichts anderes mehr maassgebend ist und zu Rechte besteht, als das momentane Zusammentreffen der (mechanisch gedachten) Bewegungen. Hiemit ist, wie wir gesehen haben nach der von Platon gegebenen Disposition der erste Abschnitt, der τόκος vollendet, und es beginnt der zweite, die ἀμφιδρόμια. — Auch dieser zweite Abschnitt beginnt mit einer kurzen summarischen Abweisung der nun vollständig entwickelten sensualistischen Lehre, schreitet dann durch eine versuchte, noch nicht stichhaltige, Widerlegung fort, die vielmehr nun

erst dem Protagoras vollständig das Oberwasser gibt, um dann aber zu der endgültigen und prinzipiellen Widerlegung überzugehen. In dieser Anordnung können wir eine Beziehung zu der Entwicklung im ersten Abschnitte deutlich erkennen. Die kurze summarische Abweisung verhält sich wie die vorläufige Begründung des Sensualismus im ersten Abschnitte; mit der endgültigen Widerlegung wird natürlich ein ganz neuer Standpunkt genommen, der wirkliche Standpunkt des Sokrates (Platon) gegenüber dem in der Verknüpfung des Theätet, Protagoras und Heraklit zusammengefassten Resultate der vorausliegenden philosophischen Entwicklung; und so correspondirt der Abschnitt der versuchten, aber noch nicht stichhaltigen Widerlegung mit dem Abschnitte der philosophischen Begründung des Sensualismus, welcher mit der Reflexion auf den Widerspruch in unserem empirischen Denken eingeleitet wird und mit der Verwerthung der psychologischen (oder physiologischen) Erscheinungen im protagoreischen Sinne abschliesst. Gekennzeichnet ist, wie früher bemerkt, die Beziehung dieser beiden Abschnitte dadurch, dass in dem ersten Sokrates wie noch in seinem eigenen Namen, oder wenigstens blos referirend, die Sache des Protagoras vertritt; in dem zweiten aber Sokrates den Protagoras selbst seine Sache vertreten lässt. Man muss nur nicht vergessen, dass wir in allem diesem freie platonische Gestaltung haben, und dass das geltend gemachte unkritische Bestreben eines peinlichen geschichtlichen Nachweises hier gradezu hemmend in die richtige Erklärung eingreift. Wir werden es dann verstehen, dass die im ersten Abschnitte von Sokrates im Sinne des Protagoras ausgeführte Erklärung der Wahrnehmung aus dem Prinzipe der Bewegung ihr Gegenstück findet in der ironisch siegreichen Selbstvertheidigung des Protagoras im zweiten. Wie in dieser Beziehung, indem jene Durchführung unwillkürlich über das Ziel hinausschiessend jede feste Bezeichnung von irgend etwas unmöglich gemacht hatte, Protagoras aber doch selbst noch, um überhaupt sich geltend zu machen, der Bezeichnungen in der Sprache, sich bedienen muss, die tiefste Erfassung der ganzen Frage angelegt ist, erhellt aus der Begründung derselben in der Sprache, auf die ich zurückkomme. Hier mache ich noch auf Folgendes aufmerksam. Wie in jenem ersten Abschnitte Sokrates die im empirischen Bewusstsein des Menschen berechtigten Momente des Sensualismus, wozu vor allen ja eben auch die Thatsache der

Bewegung als Grund der Naturerscheinung gehört, in der der wahrnehmende erkennende Mensch steht, vertritt oder hervorkehrt, so werden eben diese in dem zweiten Abschnitte in der Hand des Protagoras zur fadenscheinigsten Sophistik, die allerdings einen Schüler, wie Theätet, betäuben kann, aber schon dem ernstdenkenden wissenschaftlichen Fachmanne, oder dem wirklichen gesunden Menschenverstande, wenn dieser nur von der echten Philosophie in die Hand genommen wird, nicht Stand hält. Ferner die in jenem ersten Abschnitte von Sokrates geltend gemachten Einwendungen gehen von psychologischen (individuellen, subjektiven) Erscheinungen am Menschen aus, im zweiten Abschnitte wird der Blick auf das Verhältniss des Menschen zur Natur und zur Religion (die niedrigsten Thiere stehen hier als Lebewesen mit dem Menschen und den Göttern in einer Kategorie) und auf die πόλις und Sprache erweitert. Alle diese Beziehungen sind natürlich von Platon wohl überlegt eingefügt; aber sie sind nicht etwa schablonenmässig zusammengeleimt, sondern ein organisches Erzeugniss seines das ganze Bewusstsein des Menschen in allen seinen Beziehungen erfassenden Denkens. — Der sichere Fingerzeig für die Intention Platons ist die Rollenvertheilung an die Personen. Bis zu dem Punkte der endgültigen Widerlegung verläuft der ganze Dialog zwischen Sokrates und Theätet; seine Geburt ist's ja, die untersucht werden soll auf ihre Lebensfähigkeit. Nur bei der ersten summarischen Abweisung des Sensualismus wendet sich Platon schon an den Theodoros; versucht aber vergebens, ihn ins Gespräch zu ziehen. Erst nachdem Theätet durch den frechen Triumph des Protagoras ganz ausser Fassung gebracht ist und weder sich noch dem Sokrates mehr trauen mag, gelingt es diesem, nun den Theodoros wirklich ins Gespräch zu ziehen, aber mit der ausdrücklichen Bedingung, dass er nur soweit zu folgen sich verpflichtet, als die Frage seine Fachwissenschaft betrifft, also für den mathematischen Standpunkt, der hiernach sehr scharf in dem weiteren Fortschritte der Untersuchung abgegrenzt ist. Hiemit stehen wir auf dem Höhepunkte der Untersuchung, zunächst des ersten Hauptabschnittes, wo mit der Digression über das Leben des Philosophen im Gegensatze zu den Rhetoren, Sophisten oder Weltmenschen und durch das Eingehen auf den Prinzipienkampf zwischen dem eigenen Sein und der absoluten Bewegung eine Störung in die Entwicklung eintritt, über die wir

uns nun bestimmt zu entscheiden im Stande sein müssen. Diese Entscheidung fällt aber nach sorgfältiger Erwägung aller Umstände, was zunächst die Digression über die Philosophie betrifft, dahin aus, dass diese als ein wesentlicher und wohlberechneter Theil in die ursprüngliche Disposition von Platon aufgenommen ist. Das uns früher aufsteigende Bedenken, in Betreff der Hereinziehung des Theodoros ins Gespräch zum Behufe der endgültigen Widerlegung erledigt sich durch die Erwägung, dass zu den ἀμφιδρόμια als ein wesentlicher Zug eben auch das Herumreichen des Kindes an die Anwesenden gehört. Die wahre Stimmung oder vielmehr Gesinnung Platons war aber die, dem Sokrates als Philosophen in unzweifelhafter Weise gerecht zu werden, indem er den Schritt über ihn hinauszuthun sich genöthigt sah und die genauere Betrachtung der Schilderung der sokratischen Philosophie in ihrem mäeutischen Charakter weiset, wie schon angedeutet wurde, eine blos negative Auffassung der sokratischen Mäeutik zurück. Es ist hier dieselbe Intention bei Platon wie im Parmenides, wo der junge Sokrates der Dialektik gegenüber als der selbsteigene Urheber der Ideenlehre hingestellt wird; nur dass hier im Theätet, der am Anfange der dialektischen Entwicklung steht, wohl natürlich von dem geahnten ewigen Grunde der Ideenlehre, aber noch nicht wie im Parmenides von der Ideenlehre selbst, die nur das gebrochene Resultat dieser Entwicklung war, die Rede sein kann. — Durchaus nicht so einfach liegt aber die Entscheidung in Betreff der zweiten Digression, wenn ich mir erlauben darf, das Eingehen auf die Grundprinzipienfrage der Philosophie so zu bezeichnen. Dass freilich Platon bei der Conzeption des Theätet nicht allein diese Prinzipienfrage selbst, sondern auch ihre Lösung im Auge und in Aussicht hatte, davon müssen wir uns vollständig überzeugt haben; ohne dies würden wir wohl den Theätet nie bekommen haben. — Nicht minder aber auch, dass die zurückgeschobene Entscheidung derselben in einer unverkennbar störenden Weise in die Entwicklung eingreift. Die Reflexion auf den Prinzipienstreit tritt an dem Punkte in die Untersuchung ein, wo in dritter Instanz die eigentliche dialektische Widerlegung des Sensualismus (die beiden ersten Instanzen haben noch den Charakter der demonstratio ad hominem) gegeben werden soll. Sie wird nun auch hier gegeben und zwar so scharf und vollgültig für alle Zeiten wie möglich, indem

erwiesen wird, dass das vollständig ausgedachte Princip der absoluten Bewegung auch selbst die Thatsache der Wahrnehmung unmöglich machen würde, und dass selbst das Wahrnehmen als Wissen oder Erkennen ein übersinnliches Sein voraussetzt. Aber diese dialektische Durchführung ist doch nur möglich, indem auf die Thatsache der Wahrnehmung als in der Sprache stehend rekurrirt wird, die Protagoras freilich hochmüthig desavouirt hatte, auf die nun aber auch Sokrates in letzter Instanz wieder zurückkommt, freilich ohne den λόγος in seiner wahren Definition schon erfasst zu haben, oder wenigstens ohne sie schon geltend zu machen; denn auf diesen Punkt wird sich endlich die Frage zuspitzen. So stehen wir an dem dritten Punkte.

ad. 3. Dass der Begriff des λόγος der die ganze Untersuchung im Theätet vom Anfang bis zum Ende beherrschende ist, davon hat uns die durchgeführte Analyse überzeugt. Es kommt darauf an, jetzt die Art und Weise zu erfassen, wie derselbe auf dem Höhepunkte der Entwicklung in die Gestaltung derselben eingreift. Von drei Seiten her concentrirt sich, wie wir gesehen haben, die Beziehung auf den λόγος auf dem Höhepunkte der Entwicklung zu der bestimmten Frage nach der Definition des Logos im engsten Sinne, als Satz in der Sprache. Erstens; es kommt die ganze Beweisführung des Sokrates in allen Instanzen zurück auf das Gesetz des Widerspruchs, dass nicht etwas zugleich wahr und falsch sein, nicht zugleich sein und nicht sein kann, wohingegen der Sensualismus auf die Consequenz hinausläuft, dass wahr und unwahr, sein und nicht sein etwas in sich gleichgültiges ist, weil für jeden nur die momentane Wahrnehmung oder Empfindung Werth hat. Dieser Satz des Widerspruchs hat aber für den Protagoras so gut wie für den Sokrates seinen Rückhalt in der Sprache, wenigstens insoweit in der Benennung die Bezeichnung und der Begriff von einem Festen und Beständigen gegenüber der absoluten Bewegung oder dem absoluten Flusse liegt, so dass auch eine Wahrnehmung aus der blossen Sinnlichkeit gar nicht zu Stande kommen könnte. Das ist's, worauf in dem letzten endgültigen Gegenbeweise auch Sokrates wieder zurückkommt, so dass die endliche Entscheidung der Sache durchaus auf dem Gebiete des λόγος liegt. Diese noch unbewusste oder wenigstens noch unklare Beziehung des Gesetzes vom Widerspruche als des eigentlichen Nerves der Beweisführung

gegen den Sensualismus ist ausgesprochen in der Rolle des Antilogikers, welcher durch die ganze Untersuchung und besonders im zweiten Haupttheile als der Monitor dafür eintritt, dass der dialektische Beweis seine die Sophistik wahrhaft überschreitende Bedeutung doch so lange eigentlich noch nicht erlangt hat, als der λόγος noch nicht in seinem wahren Wesen erfasst ist. Zweitens; der die ganze Untersuchung beherrschende Principienstreit im Gegensatze des einigen Seins und der absoluten Bewegung kommt eben auf diesem Höhepunkte der Entwicklung, wo es sich um die endgültige Ueberwindung des Sensualismus handelt, zum klaren Ausspruch mit dem Bewusstsein, dass im Denken eine diesen vernichtenden Gegensatz überwindende Stellung genommen werden muss, wenn es in seiner Wahrheit conservirt werden soll. Diesen Standpunkt glaubt Platon gewonnen zu haben, sonst würden wir diesen seinen Theätet gar nicht haben und ich mache noch nachträglich aufmerksam auf die Worte, womit Sokrates die Untersuchung über das Princip der Bewegung aufnimmt 181 B Δοκεῖ οὖν μοι ἀρχὴ εἶναι τῆς σκέψεως κινήσεως περί, die doch deutlich anzeigen, dass er dabei schon den anderen Theil der Untersuchung über das Sein und also die Ausgleichung des Gegensatzes im Auge hat. Drittens; die ganze Disposition des Dialoges hat direkt auf den Punkt hingeführt, wo dem auf die momentane und individuelle Thatsache oder Erscheinung zurückgedrängten Sensualismus gegenüber die Reflexion auf die πόλις, auf das Gemeinsame und das Ewige im Bewusstsein angewiesen ist, das seinen Hort und seinen Sitz thatsächlich in der Sprache, als dem Ausdrucke des gemeinsamen Bewusstseins hat, und wo es also, da auch Protagoras aber in sophistischer Weise auf die Sprache sich beruft und berufen muss, zur Entscheidung kommen muss, ob in der Sprache, dem λόγος, nichts anderes als eine Zusammenhäufung von individuellen Wahrnehmungen oder Vorstellungen zu finden ist, so wie materialistisch der Mensch als ein Convolut von Atomen gefasst wurde, oder ob eine wahre Definition des λόγος zu erreichen ist (ob der λόγος eine συμπλοκὴ ὀνομάτων oder eine συμπλοκὴ ὀνόματος καὶ ῥήματος ist), in der dann, wie der Zusammenhang ergibt, einerseits jener prinzipielle Gegensatz überwunden und andererseits das Gesetz des Widerspruchs begründet, also der ächte Standpunkt der Dialektik als der wahren Philosophie gewonnen ist.

Dass nun Platon diese wahre Definition des λόγος, so wie er sie im Sophistes herausstellt, damals noch gar nicht gehabt habe, dass sie ihm so über Nacht in dem kurzen Zwischenraum, den wir jedenfalls nur zwischen dem Theätet und dem Sophistes ansetzen können, beigekommen sei, das werden wir bei ruhiger Ueberlegung nicht festhalten können und, wie wir gesehen haben, können wir den zweiten und namentlich den dritten Haupttheil wahrhaft nur verstehn unter der Voraussetzung, dass Platon bei demselben schon die wahre Definition des λόγος im Sinne hatte, so etwa wie die geltende Erklärung von der Voraussetzung ausgeht, dass Platon beim ganzen Theätet schon die fertige Ideenlehre gehabt, aber noch in petto gehalten habe. Immerhin werde auch ich mir Rechenschaft geben müssen, wesshalb Platon, wenn er auf jenem Höhenpunkte schon die richtige Definition des Logos im Sinne hatte, dennoch die Entscheidung hinausschob und wie es zu erklären ist, dass er auch im Sophistes nicht etwa dieselbe von vorn herein der Untersuchung zu Grunde legt, sondern auf dieselbe wie auf einen letzten Nothanker hingewiesen wird. Aber gerade diese thatsächlichen Verhältnisse finden ja nun ihre volle Erklärung in dem einen zuletzt alles entscheidenden Umstande, dass eben auf jenem Höhepunkte der Untersuchung, wo sich alles zur Erfassung der Bedeutung des λόγος zusammendrängte, dem Denken Platons die Reflexion über die Bedeutung der Negation sich einstellen musste, als, um mit Platon im Sophistes zu sprechen, als des Nicht-seins, welches wir nicht aussprechen können, ohne es als ein seiendes zu setzen; als den im sprachlichen Denken begründeten Ausdruck für den formalen Charakter des Denkens, die jedes Denken, welches sich dieser Form nicht bewusst geworden ist, grade ebenso zur Sophistik macht, wie der im Organismus steckende Mechanismus die Grundlage des Materialismus ist. Indem Platon nach Ueberwindung des einseitig gefassten Principes der absoluten Bewegung, aber die als nothwendig empfundene Ausgleichung des Gegensatzes noch zurückschiebend, nun mit ganzer Wucht auf die andere Seite, auf das Princip des Seins und die οὐσία hingeworfen wurde, zugleich aber die nicht verstandene Bedeutung der Negation, die ja in der Gestalt des thatsächlich die ganze Untersuchung tragenden Gesetzes des Widerspruchs der Stachel seines ganzen Denkens war, sich einstellte, so finden wir eben darin den that-

sächlich die ganze Erscheinung, wie sie hier vor uns liegt erklärenden Grund und ich weise, was den Theätet angeht, auf die gegebene Erklärung des zweiten und des dritten Haupttheiles zurück. Hienach stelle ich endgültig meine Entscheidung dahin fest, dass freilich die ganze Disposition des Theätet, so wie wir ihn haben, von Platon, der damals schon die im Sophistes gegebene richtige Definition des λόγος im Sinne, aber noch nicht in klarer Erkenntniss hatte, entworfen und auch ausgeführt ist, dass aber die auf dem Höhepunkte der Untersuchung mit der zurückgeschobenen Entscheidung über den philosophischen Principienkampf sich einstellende Reflexion über die Bedeutung der Negation für das Denken in der Ausführung des zweiten und dritten Theiles eine leise Verschiebung der Disposition (der versuchte Nachweis der Möglichkeit des Irrens hat ja seine richtige Stellung in der Disposition; erst das Vergebliche dieses Versuches bedingt die Verschiebung zwischen dem zweiten und dritten Theil) und eine merkliche Herabstimmung in dem Ton und die Haltung des Dialoges gebracht hat. — Hienach haben wir im Theätet einen Dialog vor uns, der mit der vollen schaffenden Kraft des platonischen Denkens entworfen und auch nach dem entworfenen Plane durchgeführt ist, so jedoch, dass die auf dem Höhepunkte der Entwicklung erst zum vollen Bewusstsein kommende innere Schwierigkeit des kühn Unternommenen nicht freilich die ganze Ausführung hemmt, aber doch in fühlbarer Weise beeinflusst und herabstimmt. Gegen die innere Möglichkeit eines solchen Vorganges kann gewiss kein Widerspruch erhoben werden; vielmehr wird derselbe grade durch die für die Erklärung in Anspruch genommene Voraussetzung der Begründung des individuellen Denkens in dem Gesetze der Sprache und also der wahren Philosophie resp. philosophischen Erkenntnisslehre als einer Reflexion über das Gesetz der Sprache vollständig in ihrer inneren Wahrheit erkannt. Denn das ist ja eben der thatsächliche Stand des Menschen, dass er als physisch-organisches Individuum in der sittlichen Gemeinschaft, deren denkendes Bewusstsein in der Sprache seinen Ausdruck hat, sich findet; dass also die wahre Philosophie zuerst auf die Frage nach dem Gesetze der Sprache, nach der richtigen Definition des λόγος, stossen musste, welches als ein vorhandenes und gegebenes entdeckt, aber nicht erfunden werden konnte und daher in dem Forscher sein Licht in der Weise voraussenden und ihn anregen

konnte und musste, wie wir es in dem originalen Denkprozesse Platons im Theätet sehen. Bedenken darüber, wie wir uns denn die Veröffentlichung und Erhaltung eines Dialoges, wie der Theätet es ist (wie sie jedenfalls beim Sophistes und Politikos viel motivirter wären) vorstellen sollen, beruhen zu sehr auf Unkenntniss oder Nichtbeachtung der wirklichen Verhältnisse, als dass sie einer genaueren Abfertigung bedürften.

Welche Bedeutung nun diese meine Erklärung des Theätet, welche nicht wie die geltende eine sogenannte fertige Ideenlehre als verschwiegen und zurückgehalten im Theätet voraussetzt, sondern in ihm das Zeugniss des Denkprozesses erblickt, aus dem das, was man mit Recht oder Unrecht die platonische Ideenlehre nennt, entsprang, für das wahre Verständniss der ganzen weiteren Entwicklung der philosophischen Erkenntnisslehre und also der ganzen Philosophie und Wissenschaft in Anspruch nehmen darf und muss, das soll im folgenden in den kürzsten Zügen bis auf Kartesius und Kant nachgewiesen werden, bei denen ich dann als den Trägern der jetzt herrschenden wissenschaftlichen Richtung und Ueberzeugung einen Augenblick länger verweilen werde.

IX. Vom Theätet bis zu Kartesius.

Die Stationen der Entwicklung des Denkens im Abendlande durch den zweitausendjährigen Zeitraum von der Abfassung des Theätet bis auf Kartesius können wir mit derselben Sicherheit bestimmen, wie ein kundiger Schiffer bei der Fahrt um die Erde die Stationen kennt, an denen er zu landen und neuen Bedarf einzunehmen hat. Ich werde sie fest und klar signalisiren. — Die erste Station ist die Stellung des Theätet innerhalb der Entwicklung der Philosophie Platons selbst. Der Theätet steht, wie jetzt kaum mehr bezweifelt wird, zunächst zwischen dem Kratylos und dem Sophistes. Im Kratylos, dem Schlussdialog der noch spezifisch als sokratisch bezeichneten Periode Platons, hatte er den inneren Zusammenhang seines philosophischen Denkens mit der Reflexion auf das Wesen der Sprache erkannt und bezeugt. Das Resultat war die klare Erkenntniss, dass im Namen das Wesen der Dinge nicht erfasst werde; die Wahrheit

kann vielmehr dem fliessenden Scheine der Vergänglichkeit gegenüber nur in unvergänglichen Wesenheiten beruhen, deren Erkenntniss von der genaueren Untersuchung des Gegensatzes zwischen dem herakliteischen Principe der Bewegung und dem parmenideischen Principe des Seins abhängig gemacht wird. Diese Untersuchung wird dann im Theätet in der Weise ausgeführt, dass der Standpunkt der wahren Ausgleichung jenes, wenn er nicht überwunden wird, das Denken zerstörenden Gegensatzes, deren Ahnung in der wahren Definition des λόγος als der σύνθεσις von ὄνομα und ῥῆμα, hier zuerst dem Denken Platons aufgeht, in Aussicht genommen, aber in der Ausführung noch zurückgeschoben wird, indem Platon zunächst die eine Seite, das Princip der Bewegung als zur Widerlegung des Sensualismus aus seinen eigenen Voraussetzungen ausreichend ins Auge fasst. Hier greift nun auf dem Höhepunkte der Untersuchung die Macht der Negation als das rein formale Moment des Denkens, ohne welches das Denken als Unterscheiden nicht ist und welches doch als ein wirkliches in der Sprache (und im Denken) nur ist im Widerspruche mit seinem Begriffe als Nicht-sein (Soph. 238 C συννοεῖς οὖν, ὡς οὔτε φθέγγεσθαι δυνατὸν ὀρθῶς οὐτ' εἰπεῖν ὅυτε διανοηθῆναι τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό. ἀλλ' ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄῤῥητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον), so in die Untersuchung ein, dass die weitere Ausführung im Theätet davon affizirt und dann die ganze Ausführung des zweiten Principes im Sophistes dadurch alterirt wird, indem nun die Untersuchung über das Nicht-sein mit ganzer Macht sich in den Vordergrund schiebt, obwohl das Nicht-sein selbst schliesslich doch wieder auf das Sein zurückweist und jenes nur in diesem und durch dieses erfasst werden kann. So geschieht es, dass die wahre Definition des λόγος nicht wie es nach dem schon im Theätet erreichten Standpunkte sein müsste, im Sophistes an die Spitze der Untersuchung tritt, sondern nur als der letzte Rettungsanker des im inneren Widerspruche sich zersetzenden Denkens nothdürftig ergriffen wird, so wie auch die Definition selbst, indem sie ὄνομα und ῥῆμα als Nennwort und Zeitwort erklärt, wohl die Thatsache, dass nur diese σύνθεσις einen λόγος und eine διανοια erzeugt, aber noch nicht den wahren Grund dieser Thatsache, dass eben nur die Bezeichnung der Person die prädikative Macht hat, erfasst wird, so wie anderseits die rein formale Bedeutung der Negation, also des Formalen

überhaupt in der Sprache und im Denken, nicht zum wahren Verständnisse kommt. Aus diesem unvollendeten Prozesse gestaltet sich dann die Ideenlehre, indem die εἴδη oder ἰδέαι, die unvergänglichen Wesenheiten, als in der lebendigen Bewegung gedacht werden. Gleichwohl ist die richtige Definition des λόγος als der σύνθεσις von ὄνομα und ῥῆμα klar herausgetreten und ihr unvergänglicher Werth für die philosophische Erkenntnisslehre klar herausgestellt, indem Platon vom λόγος, der identisch ist mit der διανοια, ausscheidet die δόξα, das Urtheil, als das subjektive Moment worin φάσις und ἀπόφασις ist und von da erst kommen wir zur φαντασία, worin die Täuschung ist. Soph. 264 A B. Οὐκοῦν ἐπείπερ λόγος ἀληθὴς ἦν καὶ ψευδής. τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτησις, φαίνεται δ' ὃ λέγομεν σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῷ λόγῳ ξυγγενῶν ὄντων ψευδῆ αὐτῶν ἔνια καὶ ἐνίοτε εἶναι. Das Denken, das Gesetz und die Wahrheit des Denkens ist im λόγος. Das Urtheil, die δόξα, die φάσις oder ἀπόφασις, ist nicht identisch mit dem λόγος; es ist als der individuelle und subjektive Denkakt nur etwas am λόγος, die ἀποτελεύτησις, die Form des λόγος. Als Individuelles und Subjektives ist es aber an die Wahrnehmung und die aus ihr entspringende Vorstellung gebunden und so kann hier der Irrthum und die Täuschung entstehen. — Diese richtige, aber nicht in ihrem tieferen Grunde erfasste Definition des λόγος und die aus ihr sich in den Grundzügen ergebende wahre Erkenntnisslehre bleibt für Platon selbst wie ein todtes Kapital; die Grundlage seines weiteren Denkens, welches einerseits ganz von dem poetischen Triebe ergriffen und anderseits ganz auf das Praktische gerichtet ist, bildet vielmehr die κοινωνία τῶν εἰδῶν oder ἰδεῶν. So erklärt sich auch das genauere Verhältniss in betreff des nicht erschienenen Philosophos. Indem Platon ihn im Anfange des Sophistes ankündigt (nach der Ordnung Σοφίστης, Πολιτικός, Φιλόσοφος) hat er offenbar noch nicht im Sinne, dass der Φιλόσοφος im Σοφιστής aufgehen soll, was nun doch im Wesentlichen der Fall ist, weil der Σοφιστής ohne den Φιλόσοφος gar nicht gefunden, die Negation nur an der Position verstanden werden kann; und noch im Πολιτικός konnte Platon, obwohl viel schwächer, den Φιλόσοφος festhalten, weil ihm eben erst durch diese Ausführung sein Ideal gewissermaassen unter den Händen

(für die dialektische Durchführung) ganz entschwunden war. Und wie nun im Sophistes der Versuch, die Philosophie als Dialektik zu konstruiren, noch klar festgehalten wird (Soph. 253 E *Ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡτ ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι*), so haben wir im Parmenides das gebrochene Resultat dieses Versuches, wo nun wirklich Platon die Ideenlehre in dem Sinne, wie man sie gewöhnlich versteht, vorträgt, aber nicht mit der Zuversicht eines phantastischen Schwärmers, sondern als eine Lehre, deren logisch schwache Seite er schärfer empfindet und darlegt, als selbst Aristoteles nach ihm und die er festhält, weil er ohne sie keine Möglichkeit des Denkens und der Rede mehr sieht. Und so kommt auch der dialektische Process, der wie als Gegenprobe der in ihrer Schwäche blosgelegten Ideenlehre im Parmenides gegenübergestellt wird, nur dadurch zu Stande, dass die absolute Einheit, an der er sich vollziehen soll, das ἕν, aufgelöst wird in die Satzform ἕν ἔστι, wodurch also Platon unwillkürlich den im Sophistes gewählten Beispielen (wie *ἵππος τρέχει*) gegenüber auf die Form des Satzes gebracht wird, welche dem rein formalen Ausdruck des Urtheiles am nächsten steht. Auch auf die rein formale Bedeutung des ἐστι als Kopula wird er in dieser Durchführung der Sache nach schon geführt (Parm. 162 B *δεῖ ἆρα αὐτὸ ἕ σ μ ὸ ν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει μὴ εἶναι*), ohne aber die Bedeutung der Sache zu ergreifen.

Wie nun auf dieser Grundlage in der Auseinandersetzung des poetischen Triebes und des dialektischen Bedürfnisses in Platon die beide auf die Realisirung des Unendlichen im Endlichen gerichtet waren, die weitere Entwicklung seiner Philosophie sich vollzog, ist hier mein Gegenstand nicht und könnte ich ja wohl verlangen, dass man einmal meine Durchführung ernster in Erwägung zöge.

D i e z w e i t e S t a t i o n ist die Begründung der Logik durch Aristoteles oder der aristotelischen Logik, die uns nun nicht mehr als ein aus dem Himmel herabgefallenes Ding unverstanden und unvermittelt in der geistigen Entwicklung der Menschheit dasteht, sondern als eine nachweisbare Consequenz und Fixirung der von Platon versuchten Begründung des Denkens im *λόγος* erscheint, als eine Consequenz, welche darin, dass sie das von Platon halb unwillkürlich erreichte Resultat fixirt, ebenso sehr

die nachhaltige Bedeutung des hier gewonnenen Standpunktes erklärt, weil er in der Form der Sprache und der richtigen Definition des λόγος die absolute Form des (empirischen) menschlichen Denkens selbst zur Geltung bringt, als auch anderseits die in diesem Standpunkte bedingte oder wenigstens nahe gelegte Hemmung des Denkens, weil eben nur die Form ergriffen und nicht auf das Wesen des λόγος zurückgegriffen wird, auf welches, wenn auch unklar, die Intention Platons gerichtet war. (Platons Denken haftete in dem Gegensatze der Begriffe der Bewegung und des Seins; der λόγος trägt in sich den Gegensatz der Person und der Sache, des Geistes und der Natur; der λόγος wäre nicht, wenn nicht in ihm das persönliche Bewusstsein, die Person im Gegensatze zur Sache, der Geist im Gegensatze zur Natur, wie im Kunstwerke, wie in der πόλις, wirksam und aktiv geworden wäre. Auch die gestaltende Bewegung im Stoffe, die Natur, und die gestaltende Bewegung in der sittlichen Ordnung der Menschheit, πόλις, beruht in letzter Instanz auf der Wirksamkeit der göttlichen Vernunft, des λόγος. In der Sprache kommt dies menschlich zum Bewusstsein; daher ist der reine Ausdruck der Sprache der λόγος als σύνθεσις von ὄνομα und ῥῆμα, Substantiv und (persönlichen) Verbum. Der Substantivsatz aber ist innerhalb des λόγος der Ausdruck für diejenige Seite des Denkens, wonach es als subjektive Thätigkeit des Individuums etwas formales ist. Darin, dass die Sprache auf der Stufe ihrer höchsten Vollendung bis zum Ausdrucke dieses wahren Standes des menschlichen Bewusstseins in dem Gegensatze des Aktiv- und Substantivsatzes kam, dann aber die an den λόγος eben heranreichende Philosophie in der Form hängen bleibt, ist die weitere Entwicklung begründet.)

Dass die aristotelische Logik im Anschluss an den vom Platon im Sophistes resp. im Parmenides erreichten Standpunkt und als ein Produkt dieses Standpunktes entstanden ist, liegt so sehr in der Sache, dass es unter allen Umständen als ein unabweisbares Ergebniss der geschichtlichen Betrachtung festgehalten werden muss. Ich halte die Schrift περὶ Ἑρμηνείας für die älteste (philosophische) Schrift des Aristoteles und diejenige, in der der Ursprung seiner Logik aus dem platonischen Standpunkt direkt bezeugt, ist und glaube, dass sich diese Annahme mit guten Gründen beweisen lässt. Doch kommt es hier nicht darauf an, diese Untersuchung durchzuführen, da das Hauptresultat unter

allen Umständen fest steht. Jedenfalls bleibt nämlich das klar erweisbar, dass die drei Hauptstücke der aristotelischen Logik, die Syllogistik, die Lehre vom Begriff und die Lehre vom obersten Denkgesetz ihren gemeinsamen Mittelpunkt und Ausganpspunkt inder Lehre vom Urtheil oder vom λόγος haben, wenn man auch deshalb noch nicht grade die Schrift περὶ Ἑρμηνείας als die älteste anzusehen braucht. Wir müssen aber zugleich darauf achten, wie sich diese drei Hauptstücke der aristotelischen Logik aus dem λόγος entwickeln, der selbst in seiner platonischen Definition festgehalten wird als σύνθεσις ὀνόματος καὶ ῥήματος, wobei auf die prädikative Kraft des ῥῆμα (verbum) zwar entschieden das Hauptgewicht gelegt, aber doch die reale (metaphysische) Bedeutung desselben, wenn auch nur als Zeitwort, noch wesentlich mit berücksichtigt wird. (περὶ Ἑρμ. 16, b. ῥῆμα δέ ἐστι τὸ προσσημαῖνον χρόνον καὶ ἔστιν ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον.) Die klare Unterscheidung des Urtheils als der formalen Seite im Begriffe des λόγος, wie sie Platon im Sophistes in der δόξα als der ἀποτελεύτησις des λόγος aufgestellt hatte, beachtet Aristoteles nicht; er bewegt sich ganz in der Form, an der Platon im Parmenides hängen geblieben war (ἓν ἔστι) die eigentlich nur die Form des Intransitivsatzes ist, aber die Form des Substantivsatzes darzustellen scheint. Die ganze Syllogistik des Aristoteles nun beruht lediglich auf der Form des Substantivsatzes, als Ausdruck des Urtheils (die Aktivsätze erlaubt er sich zum Behufe der logischen Operation in Substantivsätze umzusetzen) und zwar speziell auf der Form des subordinirenden Urtheils, dessen charakteristische Funktion, die Unterordnung des Subjektsbegriffes unter den Prädikatsbegriff, das Grundgesetz des strengen Syllogismus motivirt. Dass Aristoteles darauf reflektirt hat, beweiset die Zusammenstellung der vier möglichen Fälle des καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι und des ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι im zweiten Kapitel der Kategorien, wo das erstere offenbar auf das Verhältniss der Unterordnung des Subjektsnomens unter das Prädikatsnomen geht, während beim zweiten Aristoteles die Form des Substantivsatzes, wo das Prädikatsnomen einen Begriff unselbständig als adjektivisch bezeichnet, im Sinne hat, wie das zweite der erläuternden Beispiele von der Farbe deutlich zeigt. (Catg. I, 25. καὶ τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ μὲν τῷ σώματί ἐστιν — ἅπαν γὰρ χρῶμα ἐν σώματι — καθ' ὑποκειμένου δ' οὐδενὸς

λέγεται.) Dass die aristotelische bündige Syllogistik auf diesem Verhältnisse der Unterordnung des Subjektsbegriffes unter den Prädikatsbegriff beruht, ist die offen und anerkannt vorliegende Thatsache. Irgend welche Rechenschaft hat sich Aristoteles über das Verhältniss nicht gegeben und daher ist die Vermuthung begründet, dass er grade auch in der Syllogistik, dem eigentlichen Kern und innerlich vollendetsten Theile seiner Logik, nur wie unwillkürlich dem hellenischen Sprachgeiste gefolgt ist, der grade an dieser Stelle der rechten Logik in klarer Weise die Wege bahnt durch die feste Regel, dass das Prädikatsnomen den Artikel nicht bekommt. So liegt die Entstehung der aristotelischen Logik grade in ihrem vollendetsten Theile aus einer richtigen aber unvollkommnen Reflexion auf den *λόγος* klar vor. Aristoteles hat, indem er an die platonische Definition anknüpfend im *ῥῆμα* vor allen die prädikative Kraft ins Auge fasst, erstens nur auf den Substantivsatz und zweitens nur unvollkommen auf die beiden Formen des Substantivsatzes, je nachdem der Prädikatsbegriff substantivisch oder adjektivisch ausgedrückt ist, reflektirt, und dieser Stand der Sache wird uns vollständig erklärlich, wenn wir ja sehen, dass schon Platon die wahre Definition des *λόγος* nur wie unwillkürlich gewonnen und gestreift, nicht in ihrer wahren Bedeutung begründet und ausgebeutet hat. Daher konnte es auch geschehen, dass Aristoteles die wesentlichen Punkte, dass das Verbum an sich, seinem Begriffe oder seiner Bezeichnung nach, d. h. das Verbum im Infinitiv, Nomen ist und seine prädikative Kraft erst durch die Personalendung bekommt, und dass das *ἔστι* als Kopula reines Formalwort ist, in der Erkenntniss streifte, ohne irgend weiteres Kapital daraus zu machen, wie cap. 3 *περὶ Ἑρμ.* bezeugt. 16, 20. *αὐτὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι, ἀλλ' εἴ ἔστιν ἢ μή, οὔπω σημαίνει . . . αὐτὸ μεν γάρ — τὸ ον* sive *τὸ εἶναι — οὐδέν ἐστι, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.* — Den wahren inneren Grund dieser Grundverhältnisse des Denkens, auf den auch die ganze nachfolgende Zeit über Aristoteles hinaus nicht mehr eingegangen ist, können wir nur verstehen, wenn wir auf die von Platon im Sophistes noch richtig eruirte Unterscheidung der *δόξα* d. i. des Urtheils als der subjektivformalen Seite im *λόγος*, der, indem er an sich mit der *διάνοια* identisch ist, demnach durch die beiden Satzformen des Aktiv-

satzes und des Substantivsatzes in seine reale und formale Seite zerfällt wird, zurückgehen. Indem Aristoteles — und die nachfolgende Zeit mit ihm — mit seiner Reflexion im Substantivsatze, als dem λόγος hängen blieb, konnte er freilich aus der einen Form desselben noch die ganze scharfe Consequenz seiner Syllogistik entwickeln, aber bei der anderen Form, die man die deduktive nennen kann, weil hier der unselbständige Prädikatsbegriff nur aus dem Subjektsbegriff als ein in ihm enthaltenes deduzirt werden kann, floss ihm schon der logische Subjektsbegriff mit der — physisch oder metaphysisch — real gedachten Substanz zusammen und von diesem ganzen Verhältnisse war er nicht mehr im Stande sich Rechenschaft zu geben, was eben nur durch die festgehaltene Unterscheidung der formalen und realen Seite im λόγος möglich ist. Als Urtheil nämlich, d. h. formal und subjektiv, kann der λόγος nur die Exposition des Subjektsbegriffes sein und desshalb drückt die deduktive Form das Wesen des λόγος als Urtheil am reinsten aus. Die andere Form, die subordinirende oder induktive, welche das Verhältniss gewissermassen umkehrt, indem sie den Subjektsbegriff auf den Prädikatsbegriff zurückführt, hat ihre Begründung nicht in dem idealen Verhältnisse des Denkens als subjektiver formaler Thätigkeit des endlichen Bewusstseins, sondern in der empirischen Wirklichkeit des Menschen nach seiner Erscheinung als individuelles Naturwesen zwischen anderen solchen, wo also erst in der Heraushebung des Individuellen aus dem Natursein durch Zurückführung auf den Gattungsbegriff das Denken seine Wirksamkeit bewährt. Desshalb kann formal als Urtheil genommen der λόγος keine andere Bedeutung haben als entweder die rein formale der Gleichsetzung des Subjekts- und Prädikatsbegriffes im identischen Urtheil, das aber nur einen rhetorischen oder technisch-logischen Gebrauch und Werth hat (A = A) oder die der Unterordnung des Subjektsbegriffes als des Individuellen unter den Prädikatsbegriff als das Allgemeine und darauf beruht die Syllogistik, als die Durchführung der formalen Logik in ihrem wahren Sinne, die Aristoteles desshalb richtig als Analytik bezeichnete. Sollen aber zwei Begriffe als Realbegriffe, zwei wirkliche Substantive, mit einander in eine innere logische Beziehung gesetzt werden, so ergiebt sich die andere Grundform des λόγος, der Aktivsatz, im Gegensatze zum Substantivsatze und das Verhältniss von Subjekt und Objekt, welche Form die reale

Seite des Denkens, den Gegensatz von Person und Sache, Geist und Stoff ausprägt, mit der wir es hier zunächst nicht zu thun haben. Es ergeben sich aber nun die beiden anderen Hauptstücke der aristotelischen Logik in ihrem Verhältnisse zum λόγος. Zunächst das Gesetz vom Widerspruche als das oberste Denkgesetz, von dem freilich Aristoteles, indem er es aufstellt, ausdrücklich sagt, dass es keiner weiteren Begründung fähig sei nnd eben als das letzte Denkgesetz in sich selbst beruhe. Aber er sagt das nur, weil er sich des Zusammenhanges des Denkens mit dem λόγος in seiner tieferen Bedeutung nicht bewusst geworden ist, denn er sagt an derselben Stelle und ebenso ausdrücklich, dass ohne dieses Gesetz jede Rede und jede Verständigung unter den Menschen aufgehoben wäre, Metph. IV, 4. 1006 B. εἰ δὲ μὴ τεθείη, ἀλλ' ἄπειρα σημαίνειν φαίη, φανερὸν ὅτι οὐκ ἂν εἴη λόγος. τὸ γὰρ μὴ ἓν τι σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν, μὴ σημαινόντων δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνῄρηται τὸ διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς αὐτόν.*) Könnte nämlich, insoweit der λόγος formal das Urtheil bedeutet, im Prädikat ein Begriff gesetzt werden, der dem Subjektsbegriffe widerspricht, nicht mit ihm übereinstimmend ist, so wäre ja die Identität des Begriffes aufgehoben und das ist es, was das Gesetz des Widerspruchs verbietet. Es ist also die Richtung auf die formale Seite des λόγος, welche bei Aristoteles das Gesetz des Widerspruchs für die praktische Anwendung des Denkens und insoweit mit ihm auch das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten zum klaren Ausdruck bringt; die tiefere Begründung in dem ganzen Begriffe des λόγος hat er nicht erfasst und eben desshalb auch den formalen Charakter des sogenannten obersten Denkgesetzes in seinem Verhältnisse zum Realen und zum Causalitätsgesetze nicht ausgeprägt. Mit eben diesem Verhältnisse hängt nun endlich die Stellung des Aristoteles in der Begriffslehre zusammen, die demnach keine klare sein kann, wie schon dadurch bewiesen wird, dass er die Herausstellung des obersten Denkgesetzes in der Metaphysik mit dem Begriffe οὐσία und anderseits die Begriffslehre in die Kategorienlehre verflicht. Dass dabei immer der λόγος zu Grunde liegt, wird schon dadurch bewiesen, dass er die Kategorien als

*) Dass die ganze Ausführung des Aristoteles im Metph. IV, 4 auf Grundlage des platonischen Theätet und Sophistos steht, habe ich im Plato mordens genau nachgewiesen.

die aus dem λόγος losgelösten Worte oder Begriffe bezeichnet. Der λόγος nach platonischer Definition, als συμπλοκὴ ὀνόματος καὶ ῥήματος bildet, wie wir sehen, die unentwegte Grundlage der ganzen aristotelischen Reflexion; die Kategorien sind τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα. Dabei tritt nun aber sofort die οὐσία als der allbeherrschende Moment in den Vordergrund, weil eben Aristoteles seine ganze Reflexion an die Form des Substantivsatzes anlehnt, so dass, indem die οὐσία als Subjekt ihrer begrifflichen Natur nach in die Einheit sich zusammenzieht, die dann das ποσόν und ποιόν als unselbständige Bestimmungen trägt, das Verbum hingegen in die Gegensätze des ποιεῖν und πάσχειν, ἔχειν und κεῖσθαι sich zertheilt, von denen nach Umständen auch zwei fallen gelassen werden und die nur mit einem sehr gerechtfertigten Zagen zuweilen in dem gemeinsamen Begriff der κίνησις vereinigt werden. Doch ich will hier nicht auf das Verhältniss der Kategorienlehre zur Grammatik und ihre Entstehung aus der sprachlichen Betrachtung eingehen (worüber ich auf meine Geschichte der Philosophie verweise), sondern nur bemerkbar machen, wie durch die so in den Vordergrund geschobene οὐσία der Begriffsstandpunkt des Aristoteles begründet wird, einerseits empirisch und speziell physisch, indem die an sich leere οὐσία nun an der erscheinenden Wirklichkeit ihren realen Inhalt suchen muss, anderseits aber auch metaphysisch, insoweit Aristoteles einen metaphysischen Standpunkt gewann und festhielt und nicht materialistisch sein Denken an die erscheinende Wirklichkeit hingab; insoweit musste er aber auch wieder auf den platonischen Standpunkt vom überwundenen Gegensatze des Seins und der Bewegung zurückgehen. So konnte es geschehen, dass Aristoteles, obgleich selbst noch nicht Scholastiker, doch Begründer der Scholastik wurde, wenn nämlich er selbst in seiner Genesis aus Platon und seine Logik in ihrer Genesis aus dem platonischen λόγος nicht mehr wahrhaft verstanden wurde. — Auf die reale Seite auch der aristotelischen Philosophie habe ich hier nicht einzugehen und bemerke nur, mit Beziehung auf Prantl — dem einzigen, der hier Berücksichtigung erfordert, der aber nach zwei Seiten in seiner Kritik fehlend in gleicher Weise wie Aristoteles die Negation, ohne darüber zu reflektiren, hinnimmt und dem Begriffe des Aristoteles das Prädikat schöpferisch beilegt —, dass die nicht erkannte Bedeutung der

Negation, die Läugnung des realen Gegensatzes von Sein und Bewegung (wofür der Naturprozess des Werdens durch den Uebergang aus der δύναμις in die ἐνέργεια eintritt), die fahrengelassene positive Bedeutung des Unendlichen und die Umsetzung des Begriffes der Idee in den Begriff der Form bei Aristoteles zusammenhängende Dinge sind, welche er als Resultate des nicht in seiner ganzen Bedeutung erfassten und verstandenen λόγος der Nachwelt überliefert hat.

Die dritte Station bildet der erste Zusammenstoss der platonisch-aristotelischen Philosophie mit dem in der Kirche Christi geoffenbarten Glauben, aus welchem Zusammenstoss die neuplatonische Philosophie hervorging. Die Kirche tritt als das Werk Jesu Christi nicht zwar als ein ausgewachsener Organismus, aber als ein seine organische Form in sich tragendes Samenkorn in die Welt und in die Geschichte ein, mit dem Bewusstsein und der Anforderung, die höchste und vollendete Entwicklungsstufe der Menschheit und der ganzen Schöpfung zu repräsentiren. (Coloss. I, 16 Denn durch ihn ist alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare — und er ist vor allen und alles besteht in ihm; und er ist das Haupt des Leibes der Kirche, er, der da ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Todten, auf dass in Allem er den Vorrang habe.) Wenn demnach ein Zusammenstoss des christlich-kirchlichen Bewusstseins aus der geschichtlichen Entwicklung gleichsam naturgemäss erfolgte, so müssen wir desshalb aber nicht übersehen, dass in eben dieser Thatsache wie einerseits die allergreifende geistige Bedeutung des geoffenbarten Glaubens, so anderseits die universale in die Tiefe des menschlichen Bewusstseins eindringende Bedeutung der platonisch-aristotelischen Philosophie bezeugt ist. An dem Verhältniss der platonisch-aristotelischen Philosophie zur geoffenbarten Wahrheit entwickelt sich das dogmatische Bewusstsein der katholischen Kirche; das ist die geschichtliche Thatsache, die die weitere Entwicklung gestaltet und die wir ins Auge zu fassen haben; die anderen Philosophensekten, wie die kirchlichen Häresien, die keine Station für uns bilden, können wir bei Seite liegen lassen.

Dieser erste Zusammenstoss ist, nachdem durch Pantänus und Clemens Alexandrinus zu Alexandria, dem abschliessenden Centralpunkte der klassischen Bildung, die grosse Katecheten-

schule (die erste christliche Universität) gegründet war, geknüpft an den Namen des Ammonius Sakkas., der an der Lösung der Aufgabe, die dem Christenthume durch die Geschichte gestellt war, den Gegensatz des platonischen Idealismus und des aristotelischen Empirismus durch seinen höheren Glaubensstandpunkt zu überwinden und auszugleichen verzweifelnd, als Philosoph vom Christenthume zum Heidenthume zurückging und so durch seinen einen Schüler Origenes der Anreger der dogmatischen Streitigkeiten wurde, aus denen die geltende kirchliche Fassung der christlichen Grunddogmen hervorging, durch den anderen, Plotinus, aber der Gründer der neuplatonischen Philosophie, die durch eine scheinbare Ausgleichung des platonischen und aristotelischen Standpunktes die Form der Philosophie wurde, die wissenschaftlich dem Christenthume den Rang abgewann und in dem System des Pseudodionysius selbst die ganze dogmatische Entwicklung der Kirche in Schach hielt. Den Beweis für diese Bedeutung des Ammonius und des Neuplatonismus habe ich in meiner Dogmatik (S. 475—490) geliefert; ich berufe mich hier darauf und werde nur einige Ergänzungen in Betreff des logischen Erkenntnissstandpunktes, womit wir es hier zu thun haben, hinzufügen. Die Prätention des Plotinus, die sogenannten empirischen Kategorien des Aristoteles mit den sogenannten idealen Platons zu verschmelzen, lief einfach auf eine Geltendmachung der im Sophistes von Platon herausgestellten Grundbegriffe des Denkens (Sein, Bewegung und Ruhe, Dieselbigkeit und Andersheit) hinaus und gibt dadurch den Beweis, dass wir hier den philosophischen Prozess in der Menschheit richtig in seinem innersten Punkte angepackt haben; nur hätte er verstehen müssen, dass dieser von Platon selbst nicht weiter gepflegte ideale Scholastizismus grade so wie sein sich daran legender Versuch, die Dichotomie in der Eintheilung durchzuführen, eben nur ein tappender Versuch im Ringen nach der wahren Begründung des Denkens und der rechten Philosophie gewesen ist, dessen unwillkürliches aber wichtigstes Resulsat in der richtigen Definition des λόγος sich niederschlug, und man hätte nicht meinen müssen in Abwendung von der höheren Wahrheit des christlichen Glaubens dadurch dem Denken zu genügen, dass man die aristotelischen Kategorien, die selbst nur ein unklarer Niederschlag waren aus dem nur halb begriffenen λόγος, auf die Begriffe zurückführte, die selbst bei Platon

nur ein Zeugniss des nach dem wahren und vollen Sinne des λόγος emporringenden Denkens waren und also nimmer zu einer scholastischen Formel hätten werden sollen. Ich muss hier nachträglich gegen Bonitz bemerken, dass ich durchaus meine Auffassung der betreffenden Stelle im Sophistes aufrecht halte, wonach bei Aufstellung des zweiten Paares, der Diesselbigkeit und der Andersheit, dem Platon leise die Ahnung von der richtigen Unterscheidung des Formalen und Realen in unserm — sprachlichen — Denken aufgeht, dass nämlich diese beiden Begriffe doch wohl nicht so ein neues Paar neben dem Sein, der Bewegung und dem Beharren bilden, dass wir fünf und nicht drei Grundbegriffe zählen müssten, eine Ahnung die dann aber überhört wird, weil eben Platon selbst im sprachlichen — begrifflichen Formalismus stecken bleibt, weil es ihm ja nicht gelingt, die Philosophie als Dialektik nach seiner richtigen Intention und damit den wahren Sinn der Idee zu erreichen.*) Denn das eben ist ja das Verständniss des ganzen philosophischen Prozesses, dass wir im λόγος d. h. im Denken, denn wir denken nur im λόγος, im Satze, die formale und die reale Seite unterscheiden und nur so werden wir

*) Ich benütze diese Stelle zur Vertheidigung meiner kritischen Stellung in zwei wesentlichen Punkten gegen Bonitz und Zeller. Bonitz meint meine Auslegung der Worte im Soph. 254 E: *τί ποτ' αὖ νῦν εἰρήκαμεν τόδε ταὐτὸν καὶ θάτερον; πότερα δύο γένη τινὲ αὐτώ, τῶν μὲν τριῶν ἄλλω ξυμμιγνυμένω μὴν ἐκείνοις ἐξ ἀνάγκης ἀεὶ, καὶ περὶ πέντε ἀλλ' οὐ περὶ τριῶν ὡς ὄντων σκεπτέον; ἢ το τε ταὐτόν τοῦτο καὶ θάτερον ὥς ἐκείνων τι προσαγορεύοντες λανθάνομεν ἡμᾶς αὐτούς;* sei durch die folgende Beweisführung Platons hinlänglich widerlegt. (Platonische Studien 2. Aufl, p. 192) Bonitz gibt also erstens stillschweigend zu, dass die Worte *ὡς ἐκείνων τι* den Sinn, den ich ihnen beilege: als etwas an jenen d. h. ein blos formales haben können und nicht nothwendig: einen von jenen vorher genannten Begriffen zu bedeuten brauchen. Er beachtet aber zweitens nicht, dass diese Worte in Verbindung mit dem vorhergehenden nur den von mir angezeigten Sinn haben können. Wenn Platon, indem er zu den drei Begriffen *ὄν, στάσις, κίνησις* auf zwei neue *ταὐτόν* und *θάτερον* reflektirt und sich fragt, ob sie nun fünf oder drei *ὄντα* hätten, und dann im Gegensatze offenbar zu der letzteren Annahme die Möglichkeit aufgestellt, dass diese beiden neuen Begriffe nur sein ein *τι ἐκείνων*, so kann das nur den Sinn haben, dass sie etwas an jenen, also etwas formales und nicht etwas reales sind; denn nur in diesem Falle ist es möglich, nur drei zu zählen, nachdem doch die Reflexion fünf herausgestellt hat. Wenn dann drittens Platon in der weiteren Demonstration diese im Gedanken auftauchende Möglichkeit, bei den drei Grundrealbegriffen stehen zu bleiben, indem die zwei neuen nicht gleich jenen als *ὄντα*, sondern als nur etwas an ihnen als ein formales erkannt wurden, niederschlägt und doch die fünf Begriffe demonstrirt werden, so

auch die Bedeutung und die Stellung, welche dem Christenthume und seiner dogmatischen Entwicklung gegenüber der Neuplatonismus in logischer und also überhaupt in philosophischer Bedeutung gewonnen hat, zum Verständniss zu bringen durch eine richtige Würdigung der Logik des Porphyrius, in Betreff derer die Urtheile der beiden Hauptautoritäten Prantl und Zeller sich so schroff gegenüberstehen. (vergl. Zeller Gesch. d. Phl. d. Gr. III, 2, S. 577 folg.) Es gehört nämlich auch das durchaus zum charakteristischen Wesen der neuplatonischen Philosophie, dass Plotinus selbst die tiefen, oder scheinbar tiefen Gedanken, die er nur mündlich von seinem Lehrer Ammonius überkommen hatte, noch nicht methodisch und systematisch bearbeitete, was erst in dritter Generation seinen Schüler Prophyrius zufiel. Nun ist es aber ebensowenig zufällig oder unmotivirt, dass diese logische Arbeit des Prophyrius nicht etwa mehr in einem Nachholen dessen, was Plotinus nur scheinbar geleistet hatte, nämlich eine Verständigung des Aristoteles und Platon aus dem wahren Verständnisse der Entwicklung heraus bestand, sondern dass er einfach die aristotelische Logik wieder herstellte, selbst die über Aristoteles hinausgehende (stoische) Missbildung derselben nicht verschmähend,

---

bezeichnet das eben den nicht erreichten Standpunkt der klaren Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken, die er gleichwohl der Sache nach in der Hand hatte, ebenso wie beim λόγος und bei der Negation; wobei ich dann viertens noch zu bedenken gebe, dass das Urtheil, dass die zwei neuen Begriffe einen von jenen vorhergenannten Begriffen bedeuten sollten, gar nicht vollziehbar ist, abgesehen davon, dass nicht von einem, sondern von zweien die Rede sein müsste. Zu welchen sollten sie denn gezählt werden, zu den dreien? Aber dann wären es ja fünf. Oder zu den fünf? Aber die sollen ja eben erst herausgestellt werden. — Um in der Sache klar zu sehen, muss man weiter rückwärts auf die drei Grundrealbegriffe, Sein Ruhe Bewegung gehen. Schon hier hätte Platon sich sagen müssen, dass er nicht die Ruhe neben der Bewegung als gleichwerthig dem Sein entgegensetzen durfte; und dieser Fehler war wieder eine Consequenz der nicht gelungenen Ausgleichung des Urgegensatzes von Sein und Bewegung, die nicht gelingen konnte, weil nur die Begriffe von Sein und Bewegung und nicht die reale Bedeutung des λόγος als der thatsächlichen Ausgleichung und Ueberwindung des (endlichen) Gegensatzes von Person und Sache, Geist und Natur, erfasst war. Dass Platon erst bei jenem zweiten Begriffspaare und nicht schon bei dem ersten zu einiger Ahnung der Unterscheidung vom Realen und Formalen im Denken kam, bezeichnet genau seinen im Denken erreichten Standpunkt; wenn aber Bonitz diese Stelle gar nicht mehr versteht, so ist das ebenso die Consequenz davon, dass er die Bedeutung des Gegensatzes von Sein und Bewegung bei Platon überhaupt nicht

womit dann aber zugleich die Aufgabe, den mystisch-metaphysischen Inhalt der Lehre Plotins tiefer zu erfassen, beseitigt war und sich der Neuplatonismus weiterhin als eine Repristination der heidnischen Götterlehre im Gegensatz zu der christlichen Gotteslehre entwickelte. Um nun grade aus diesem Verhältnisse heraus die Bedeutung des Prophyrius als Logiker zu verstehen, müssen wir die Thatsache ins Auge fassen, dass es seine *Εἰσαγώγη εἰς τὰς κατηγορίας* ist, die eine so lang dauernde und nachhaltige Einwirkung genommen hat, dass es abgesehen von allem andern doch für den, der auf der Höhe der geschichtlichen Betrachtung sich halten will, eine nicht abzuweisende Frage ist, wie eine solche Erscheinung zu erklären sei. Nun ist die *Εἰσαγώγη* des Porphyrius oder die Lehre von den quinque voces, welche der ganzen mittelalterlichen Wissenschaft zur Grundlage diente, nichts anderes, als eine expresse Herausstellung der Gesichtspunkte, welche Aristoteles in der Topik für die richtige Behandlung der Begriffe zunächst zu rhetorischen Zwecken eingeführt hatte, nämlich *γένος, εἶδος, διάφορα, ἴδιον, συμβεβηκός*. Einerseits ist nun hier zu beachten, dass es sich dabei für Porphyrius nicht blos um eine sterile Aufzählung und todte logische Expo-

---

verstanden hat und daher an der entscheidenden Stelle im Soph. 248 E sich genöthigt sieht und sich erlaubt, um nur einen Sinn zu bekommen, eine Einschiebung in den Text zu machen. (f. Philosophie des Bewusstseins S. 96 seq.) — Mit der Unklarheit in dem real gefassten Gegensatze von Sein und Bewegung, welche dann eine richtige Auffassung der Negation und des Formalen im Denken überhaupt nicht mehr zuliess, hing nun bei Aristoteles zusammen die Verzweiflung an dem positiven Begriffe des Unendlichen, welche dann für die ganze weitere Haltung der Philosophie entscheidend wurde. Auch hier handelt es sich zunächst wieder um eine von den Erklärern bisher entweder gar nicht oder falsch verstandenen Stelle, in welcher Aristoteles die Unterscheidung des Unendlichen im positiven (realen) und im negativen (mathematischen) Sinne in den Worten ausdrückt, dass er im ersteren Sinne das Unendliche definirt als *τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι διιέναι, ὥσπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος* (metph. III, 4. 2a4 a. 5) d. h., dass das Endliche in sich kein Maass hat zur Ermessung des Unendlichen, wobei wir uns bei einigem Nachdenken überzeugen werden, dass in diesen Worten wie einerseits der Rest des tieferen Verständnisses dessen, was Platon mit der Ideenlehre gewollt hatte, so anderseits die Grundlage zur wahrhaften Aussöhnung des Glaubens mit der Wissenschaft enthalten ist; was aber Aristoteles nicht mehr wahrzuhalten im Stande war. In Betreff der weiteren Ausführung verweise ich auf die hauptsächlich gegen Zellers neueste Auflage seiner Geschichte der Philosophie d. Gr. gerichtete Abhandlung: de Anaximandri Iefinito. Braunsb. Lckt. Katl. 1867.

sition dieser fünf Grundbegriffe, sondern immerhin um einen gewissen lebendigen Aufbau des Denkens, wie es sich in der empirischen Wirklichkeit bewegt, handelt, anderseits aber, dass die ganze Arbeit, wie er in dem einleitenden Worte ausdrücklich hervorhebt, nur ein Zurückgreifen auf den praktischen Gebrauch der Logik mit Beseitigung der tieferen metaphysischen Fragen ist, wie ja die quinque voces aus der einem rhetorisch-praktischen Zweck gewidmeten Topik entnommen sind. Nun lehnt sich aber an diese logische Arbeit des Prophyrius thatsächlich die ganze philosophische Entwicklung des christlichen Abendlandes an und zwar in einer näher zu bezeichnenden verschiedenen Weise durch Augustinus und durch Boethius. Vom christlichen Oriente und den Arabern, sowie auch vom Dionysius Areopagita braucht hier nicht die Rede zu sein, weil diese einfach auf dem logisch-metaphysisch-mystischen Standpunkte des Neuplatonismus stehen bleiben, ohne auch nur an dem Fortschritt Theil zu nehmen, der in dem Rückschlag des Prophyrius auf Aristoteles immerhin noch ausgedrückt ist. Auch Augustinus steht neben diesem, aber bei ihm führt die lebendige und tiefe Erfassung des christlichen Glaubens unwillkürlich über den neuplatonischen Standpunkt zu einer richtigeren Erfassung auch des wahren Sinnes der platonischen Ideenlehre hin, so dass er nicht zufällig nicht blos für das Mittelalter, sondern auch über das Mittelalter hinaus, materiell die Hauptgrundlage der kirchlichen Theologie und Philosophie geworden ist. Auch in erkenntnisstheoretischer Hinsicht ist er aber genau gesehen der Hauptträger der christlichen und kirchlichen Ueberzeugung geworden, insoweit er zuerst und mit voller Entschiedenheit den Grund der Gewissheit und der philosophischen Erkenntniss ins Denken und ins subjektive Bewusstsein verlegt hat, ohne aber veranlasst und gewillt zu sein, desshalb die Harmonie des individuellen Denkens mit der Auktorität und der geoffenbarten Wahrheit in Zweifel zu ziehen, weil er mit seinem ganzen Denken noch auf dem ächten antiken im Sprachbewusstsein begründeten und nicht auf dem Standpunkte eines fingirten Naturbewusstseins stand. Dabei ist nun erstens die Bemerkung von besonderem Interesse, dass dieser ächte philosophische Standpunkt des Augustinus im inneren Zusammenhange und im Fortschritte mit seiner sittlichen Vertiefung im Glaubensleben nach seiner Bekehrung gewonnen und ausgeprägt wird und daher noch viel deutlicher als in den Büchern

contra Academicos und de beata vita, welche gleichzeitig unmittelbar nach seiner Bekehrung geschrieben wurden, und in denen er die beiden inneren Hauptfeinde der wahren Erkenntniss, den Stolz und die Sinnlichkeit niederwirft, in der nachfolgenden Reihe seiner philosophischen Schriften, de ordine, Soliloquia, de immortalitate animae, de quantitate animae, de musica, de magistro ausgesprochen ist. Der eigentliche Gegenstand aller dieser Schriften ist die Constatirung und Consolidirung der Erkenntniss als des geistigen Aktes im Menschen, dessen geistige Thätigkeit aber an der Leiblichkeit gebunden ist. Dabei dringt Augustinus über Platon und den ganzen Standpunkt der antiken Philosophie bis zum Ichgedanken und dem Akte des Denkens im Selbstbewusstsein als dem eigentlichen letzten Anhalt der Erkenntniss vor (am deutlichsten Soliloq. lib. II, cap. 1: Tu qui vis te nosse, scis esse te? — Scio — Unde scis? — Nescio. — Simplicem te scis, anne multiplicem? — Nescio — Moveri te scis? — Nescio — Cogitare te scis? — Scio. — Ergo verum est, cogitare te? — Verum.) — Er bewegt sich in seinen Untersuchungen in den psychologischen und physiologischen Fragen und Erfahrungen in der Weise, dass die Reflexion auf die Sprache immer den selbstverständlichen Anhalt bildet (Contra Academ. lib. II, cap. 271 Quid ergo nobis disputandum est cum eo, qui nec loqui potest?) und dass er sich in dieser Reflexion bis unmittelbar zu der entscheidenden Frage nach dem Wesen des Satzes im Gegensatze von Nomen und Verbum erhebt (de Magistro cap. 12 Quid si quisquam tibi affirmet et probet, ut omne nomen verbum est, ita omne verbum nomen esse, poterisne invenire quid distent praeter diversum in literis sonum?). Hier bleibt er dann freilich in der allgemeinen Erkenntniss hängen, dass nomen und verbum partes orationis sind, wie auch die Pronomina und die Conjunktionen und zum Wesen der Unterscheidung und der wahren Definition des λόγος dringt er nicht durch, trotz des sichtbar auf den Gegenstand verwandten Fleisses, so wie ja auch seine Schriften de dialectica und de grammatica Bruchstücke geblieben sind. — Während nun Augustinus in seiner der Sache nach ächt platonischen und den Neuplatonismus überwindenden Tendenz in der logischen Frage stecken blieb und bis an ihre Grundlage nicht heranreichte (die Schrift über die Kategorien ist unächt), hat Boethius sich logisch ganz dem logischen Resultate der neuplatonischen Bewegung in

die Arme geworfen, wesshalb er auch den christlichen Glaubensinhalt so wenig in der Erkenntniss durchdrang, dass er einerseits den — jetzt in seiner Aechtheit wiedererkannten — tractatus de trinitate schreiben und anderseits in seiner rein philosophischen Schrift de consolatione seinen christlichen Glauben ganz ignoriren konnte. Durch Boethius wurde vor allen die *Εἰσαγωγή* des Porphyrius dem lateinischen Abendlande zugänglich gemacht und wenn er darüber hinaus sein tieferes logisches Bedürfniss vor allen in der Bearbeitung der aristotelischen Schrift *περὶ Ἑρμηνείας* bekundet hat, über welche er zwei nebeneinanderlaufende Commentare, einen kürzeren und einen längeren, der jedoch in der Sache wenig mehr bietet, als der andere, geschrieben hat (kritische Ausgabe von Carl Meiser, Leipzig. Teubner 1887), so ist es auch hier das Charakteristische dieses Commentars, dass er ganz der Erklärung des Porphyrius folgt. — Zur genaueren Bestimmung des so begründeten mittelalterlichen logischen Standpunktes führe ich noch folgendes an. Bei der Reihe der quinque voces hat offenbar die *διάφορα* oder *διαφερότης* formale Bedeutung gegenüber dem *γένος εἶδος ἴδον συμβεβηκός*. Bei Aristoteles in der Topik tritt dies noch klar in der Behandlung hervor; bei Porphyrius werden sie als gleichwerthig in eine Reihe zusammengestellt, ähnlich wie allerdings auch schon bei Aristoteles die Kategorien; Boethius nimmt diesen Formalismus ohne Nachdenken vom Prophyrius auf. Ferner bei der Auffassung des *λόγος* als Urtheil, worin die *κατάφασις* und *ἀπόφασις* ist, wird bei Aristoteles noch deutlich die *ἀπόφανσις* als genus der *κατάφασις* und *ἀπόφασις* von *λόγος* ausgeschieden, worin ein richtiges Gefühl von der Unterscheidung der realen und formalen Seite im *λόγος* bewährt ist, was sich sogar in den Anfangsworten *Περὶ Ἑρμηνείας* noch ausspricht: *Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστιν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος.* Daraus entspann sich eine überaus spitzfindige aber doch im tiefsten Grunde der Sache begründete Streitfrage darüber, ob Bejahung oder Verneinung als Arten der Aussage als dem Genus untergeordnet sein oder ob die Verneinung nur aequivoce wie die Bejahung als Aussage bezeichnet werde. Prophyrius hatte sich dem Alexander Aphrd. gegenüber für das erstere entschieden und Boethius stimmte dem Porphyrius bei, dessen Hauptgrund war, weil sonst auch die primae und sacundae substantiae nicht

unter den gemeinsamen Begriff der substantia gefasst werden könnten, woraus man sieht, wie hier wieder ein unklares Moment der aristotelischen Logik formell verfestiget wird. Als einen dritten Punkt füge ich hinzu, dass von Prophyrius und Boethius an die bis dahin immer noch hervortretenden Versuche, die κίνησις der οὐσία gegenüber als die andere Hauptkategorie geltend zu machen, verstummen. — So wurde der Stand der wissenschaftlichen Erkenntniss im mittelalterlich kirchlichen Bewusstsein des Abendlandes begründet, den wir als die scholastische Theologie und Philosophie bezeichnen. Er war ein logischer d. i. ein im menschlichen, in der Sprache begründeten und von der Sprache getragenen, Bewusstsein sich haltender und bewegender; darin lag seine Denkenergie, seine sittliche Macht und die Möglichkeit seines Zusammenhanges mit der ewigen geoffenbarten Glaubenswahrheit. Aber er war als logischer auch ein in der blossen Denk f o r m steckengebliebener, der sich nicht wieder erhoben hatte bis zu jener originalen Kraft des Denkens, welche den ächten Schüler des Sokrates im Theätet über die vernichtenden Gegensätze unseres Denkens hinaus bis zur richtigen Definition des λόγος sich hatte emporarbeiten lassen. Diese ganze tausendjährige Periode der Scholastik behandle auch ich hier als ein Intermezzo, aber weder in dem Sinne des Unglaubens, welcher sachlich die geoffenbarte Wahrheit als einen überwundenen Standpunkt betrachtet, noch auch selbst philosophisch und logisch, wobei ich nur auf Prantl's Geschichte der Logik im Abendlande verweise, ohne deren Beachtung eine Continuität in der Entwicklung unseres Denkens ein frommer Wunsch bleibt; sondern in dem Sinne, dass die wirkliche Continuität der Entwicklung des Denkens, des menschlichen Bewusstseins im Ganzen darin bezeugt ist, dass die erwachende Opposition gegen diesen unvollkommen philosophischen Zustand unwillkürlich wieder auf den Anfang der ganzen Bewegung in Sokrates und dem platonischen Theätet zurückführt.

X. Von Kartesius bis Kant.

Dass in Kartesius zum zweiten Male das empirische Menschenbewusstsein auf Erden an dem Punkt angekommen ist, wo es über die Wahrheit seines Denkens, über das Wesen seiner Vernunfterkenntniss nnd seiner geistigen Thätigkeit und somit

über das Recht seines Bestandes als Menschenbewusstsein und der über den flüchtigen Moment seines irdischen Daseins hinausliegenden Ansprüche dieses seines Bestandes sich Rechenschaft zu geben veranlasst und genöthigt war und dass daher nicht Kopernikus oder Galilei und auch nicht und noch viel weniger Bakon, sondern Kartesius als der Anstossgeber zur modernen Denkbewegung betrachtet werden muss, das ist mir eine in der Sache begründete Wahrheit, die keinem Zweifel unterliegen kann und auch wohl kaum wird angefochten werden. Zwischen dem platonischen Theätet und Kartesius würde nur Augustinus als derjenige zu nennen sein, der an die Thatsache des menschlichen Individuums als denkenden Naturorganismus — denn das ist das empirische Menschenbewusstsein — heranreicht, wenn nicht zwischen seinen Glaubensstandpunkt von der einen und seinen Denkstandpunkt von der anderen Seite durch die nicht wahrhaft erkannte und daher auch nicht überwundene aristotelische Logik sich eine Scheidewand gelegt hätte, die die Frage zum reinen Ausdruck nicht kommen liess. Es kommt nun darauf an, die Situation genau ins Auge zu fassen, unter der im Theätet und von Kartesius die Frage gestellt wird. Die Situation im Allgemeinen ist natürlich in beiden Fällen dieselbe, weil es eben um die Frage desich auf sich selbst besinnenden menschlichen Bewusstseins ist und anders die Situation der auf sich selbst reflektirenden Vernunft nicht gedacht werden kann, als dass der Mensch, das menschliche Individuum, als organisches Wesen im Ganzen der körperlichen (sichtbaren) Natur zugleich als denkendselbstbewusstes sich findet als Glied in dem sittlichen Ganzen der menschlichen Gesellschaft. Und auch die aus dieser allgemeinen Situation sich ergebenden philosophischen Fragen sind so sehr noch dieselben im Theätet und bei Kartesius, dass die unmittelbare Zusammenstellung dadurch in jeder Weise gerechtfertigt wird. Als die nächste Frage tritt in beiden Fällen die Frage nach dem Verhältnisse unserer Erkenntniss zur sinnlichen Wahrnehmung uns entgegen und weiterhin, insoweit Erkenntniss oder denkende geistige Thätigkeit als etwas über dem Körperlichen erhabenes erfasst wird, die Reflexion auf die psychologischen und physiologischen Zustände, in denen unsere Erkenntniss körperlich gebunden erscheint, Phantasie, Sinnestäuschung, Schlaf, Traum, Hallucination, Wahnsinn, langsame und allmälige Entwicklung

auch der gesunden Erkenntniss, ferner die Reflexion auf das Verhältniss des Menschen zur Natur und den Naturwesen, namentlich den organischen und speziell dem Thiere, welches mit dem Menschen wenigstens die niederen Stufen der Erkenntniss gemein zu haben scheint. Aber noch einen wesentlichen Schritt weiter geht die Analogie der beiden Fälle. Beim Theätet, wie bei Kartesius ist die Mathematik die nächste höhere Stufe der Erkenntniss über die sinnliche Wahrnehmung hinaus, und Vorstufe der Metaphysik, beiläufig gesagt nach der von Aristoteles festgehaltenen und festgestellten Stufenfolge und Unterscheidung: Physik, Mathematik, Metaphysik, wonach die Physik es mit dem beweglichen Stoffe, die Mathematik mit den festen Formen des Wahrnehmbaren, die Metaphysik mit den nicht mehr an den Stoff gebundenen Formen, dem Geistigen, zu thun hat. Wenn man jene ersten zwar schülerhaften, aber auch uns noch nicht vollständig durchsichtigen Versuche im Theätet, die Arithmetik mit der Geometrie zu verknüpfen, mit der grossen mathematischen Leistung des Kartesius als des Begründers der analytischen Geometrie vergleicht, so könnte die Vermuthung nahe liegen, dass Kartesius gerade durch das Studium des Theätet besonders angeregt sei, wenn nicht nach seinen eigenen Aussagen seine klassische Bildung eine nur oberflächliche gewesen wäre und ein eingehenderes Studium namentlich auch des Platon und Aristoteles bei ihm nicht vorausgesetzt werden kann. (vergl. die Epistola ad Principiorum Philosophiae Interpretem Gallicum, wo er über sein ganzes Unternehmen sich Rechenschaft gibt und an vierter Stelle unter den menschlichen Quellen oder Hülfsmitteln zwar die lectio librorum, non quidem omnium sed eorum speciatim, qui conscripti sunt ab hominibus, qui bonis nos praeceptis imbuere possunt, nennt, auch auf Platon und Aristoteles als die Hauptautoritäten zu sprechen kommt, aber in einer solchen Weise, dass von einem genaueren Studium offenbar nicht die Rede sein kann.) — Ueber diese Stufe der mathematischen Erkenntniss geht natürlich, d. i. nach der allgemein menschlichen Situation die Frage auch noch sowohl bei Kartesius als im Theätet auf die Sprache, auf den λόγος und die Logik zurück, aber hier kommen wir nun an den Punkt, wo wir die Differenz in der Uebereinstimmung in Gemässheit des verschiedenen Standpunktes der geschichtlichen Entwicklung genauer zu bestimmen haben.

Wir haben gesehen, dass im Theätet die ganze Entwicklung so verläuft, dass die Frage nach dem Wesen der Erkenntniss zur richtigen Definition des λόγος als der σύνθεσις von ὄνομα und ῥῆμα drängt, welche, nachdem sie den Theätet, so wie er vor uns liegt, gestaltet hat, im Sophistes zum Ausspruch kommt und in welcher allein also die Frage nach dem Wesen der Erkenntniss ihre wirkliche Antwort gefunden hat. Der Theätet im Dialoge ist natürlich eine platonische Fiktion und die ganze Entwicklung vom Kratylos bis zur Parmenides verläuft innerhalb der von Platon concipirten Definition des λόγος, in der der Principienkampf um das Sein und die Bewegung, oder wie wir jetzt sagen würden, mutatis mutandis, der Streit zwischen Idealismus und Realismus, seinen Abschluss und seine Beruhigung gefunden hat und die daher, wenn auch nicht vollständig richtig erkannt, die feste Grundlage seines und alles logischen und wissenschaftlichen Denkens bildet. Der den philosophischen Zweifel als sein Denkrecht in die Philosophie einführende Kartesius ist keine Fiktion, sondern der leibhaftige gläubige katholische Christ, der sein Leben an die Erforschung der Wahrheit zu setzen und desshalb, da er der Unzuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss, wie sie ihm als Wissenschaft geboten war, inne geworden war, an allem zu zweifeln, d. i. seinen ganzen Erkenntnisszustand gründlich zu prüfen beschlossen hat, nicht als Feind der Wahrheit und nicht um zu zerstören, sondern weil er so seine Lebensaufgabe zum Wohle des Ganzen am besten zu erfüllen überzeugt war. Das ganze Philosophiren des Kartesius ist so von einem reinen und wohlthätigen Hauche der Wahrheit durchweht, dass es keiner besonderen Anführung zum Beweise der Wahrhaftigkeit seiner Versicherungen bedarf. Er bewegt sich aber in seinem ganzen Philosophiren wie innerhalb seines Glaubens mit Aengstlichkeit und zwar mit einer übertriebenen Aengstlichkeit gegenüber der geltenden kirchlichen Autorität (welche sich gerade damals des offenbaren Excesses gegen Galilei schuldig gemacht hatte), so mit seinem Denken innerhalb des λόγος, wie er ihn durch die mittelalterliche Entwicklung hindurch in der Form der selbst nicht mehr wahrhaft verstandenen aristotelischen Logik überkommen hatte, in welcher Beziehung ich eine Stelle aus der Princip. Philos. anführe, wo er in seinen schwierigen Bestimmungen über Attribut und Modus eine Beruhigung darin findet, dass er sich auf die quinque

voces berufen kann. Princp. Phils. I, IX. Atque hoc pacto quinque universalia vulgo numerantur, genus, species, differentia, proprium, accidens. Von der inneren Geschichte der Logik hatte er keine Ahnung und der Gedanke einer etwa nöthigen Revision der Logik in ihrer Grundlage trat an Kartesius in keiner Weise heran. Was später die Schule des Kartesius in dieser Beziehung geleistet hat, war ja auch nur ein Versuch, sie nach Massgabe seiner Erkenntnissprincipien brauchbarer zu gestalten.

Wie wir nun den Zweifel des Kartesius nur innerhalb seiner geschichtlichen Stellung verstehen können, nicht als ob er sich aus seinem christlichen und katholischen Glaubensbewusstsein und der in ihm entwickelten logischen Denkthätigkeit, geschweige denn aus seinem allgemeinen Menschenbewusstsein hätte heraussetzen wollen, sondern so, dass er sich in demselben orientiren wollte, so können wir auch den positiven Anfang seiner neuen Philosophie, sein berühmtes Cogito, ergo sum, nur nach Massgabe seiner geschichtlichen Stellung richtig verstehen und würdigen. Ein von ihm noch mit aller Entschiedenheit zurückgewiesenes Missverständniss ist es, wenn man diesen Satz im Sinne eines Syllogismus auffasst. In der Responsio ad II Object. sagt er ausdrücklich: Neque enim si quis dicit, ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit. In dem Grade stand Kartesius nicht unter der Herrschaft der aristotelischen Logik, dass er auf der Form eines Syllogismus die Realität seines Bewusstseins, die Realität seiner als eines denkenden Wesens, hätte begründen wollen, was die extremste Form des logischen Fehlers der petitio principii gewesen wäre; vielmehr ist eben das seine philosophische That, dass er auf das denkende Bewusstsein, auf das auf sich selbst sich besinnende Ich, als die unmittelbarste und gewisseste Thatsache für die Philosophie zurückgriff und als die philosophische Voraussetzung jeder anderen möglichen Erkenntniss. Dass er das cogito in diesem Sinne des Bewusstseins als der geistigen Aktion im Menschen in ihrem ganzen Umfange gemeint hat, darüber hat er sich mit vollständiger Klarheit ausgesprochen (Princp. Philosph. P. I num IX: Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est) und es wird sich aus dem folgenden ergeben, dass Kartesius der Sache nach hier

nichts anderes im Sinne hat, als was ich als das thatsächliche Bewusstsein bestimme. — Aber auch nur diesen einen Schritt hat Kartesius über die scholastisch-aristotelische Logik hinaus gethan; schon in diesem Schritte selbst fiel er in die das philosophische und wissenschaftliche Denken absolut beherrschende Grundlage derselben zurück, indem er den Satz Cogito oder sum cogitans sofort umsetzte in den Satz: Ego sum res sive substantia cogitans; und schon in dem nächsten noch durchaus zur Fundamentirung seiner Philosophie gehörenden Schritte in der Zurückführung des menschlichen Bewusstseins als endlichen auf das Unendliche steht er ganz unter der Consequenz der scholastisch-aristotelischen Logik, indem er den sogenannten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes in einer neuen subjektiven Form wiederholt, welche die Unrichtigkeit desselben noch deutlicher herausstellt, als der alte anselmische, weil man den Vorwurf der petitio principii, der den ganzen ontologischen Beweis in seiner bisherigen Form auf der Grundlage der aristotelischen Logik trifft, nicht in derselben Weise von ihm abweisen kann, wie beim cogito ergo sum, wo es sich um die unmittelbare Thatsache des Bewusstseins handelt; so dass man zugestehen muss, dass Kartesius hier selbst hinter dem Thomas von Aquin zurückgeblieben ist, der die Schwäche des anselmischen Beweises wohl erkannte und ihn durch einen realeren zu ersetzen suchte. (In Wahrheit kann der Beweis für das Dasein Gottes nur durchgeführt werden, wenn man das Gesetz des Widerspruchs als das oberste Denkgesetz in seinem rein formalen Charakter und daher in seinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Gesetze der Causalität erkannt hat, wodurch dann aber der ontologische Beweis im alten Sinne mit dem kosmologischen in eins verknüpft wird. Verg. meine kath. Dogmatik p. 108 u. folg.) — Wenn Kartesius bei seinem Gottesbeweise, indem er bei dem Begriffe des Unendlichen in uns auf das Dasein Gottes ausser uns schliesst, also von der Idee Gottes in uns als einer eingeborenen, wie überhaupt, wenn er von angeborenen Ideen spricht, so hat er sich auch darüber noch deutlich genug erklärt, dass er unter den angeborenen Ideen nicht etwas im Sinne einer Vorstellung in der Seele vorhandenes, sondern die Disposition des menschlichen Denkens versteht, wonach es in seiner Entwicklung den Begriff des höchsten Wesens und überhaupt der ewigen Wahrheiten mit innerer Nothwendigkeit ergreift.

s. Resp. ad II. Object. Neque enim ego istam ideam puto esse eandem cum imaginibus rerum materialium in phantasia depictis, sed esse id tantum quod intellectu sive apprehendente sive judicante sive ratiocinante percipimus. Wir sehen, wie unrichtig in der gewöhnlichen Darstellung über Kartesius referirt wird und wie sehr seine ganze Philosophie aus der Art und Weise sich gestaltet, wie er sich den Denk- und Erkenntnissprozess im Menschen informirt. Ich glaube daher den Zweck dieser Untersuchung am besten zu erreichen, wenn ich sofort die wirkliche Ausgestaltung seiner Philosophie mit der Form zusammenstelle, die sie hätte annehmen müssen, wenn er, was ja der Sache nach die richtige kritische und wissenschaftliche Forderung ist, von der wahren Erkenntniss der Genesis der aristotelischen Denkform, unter der sein Zweifel erregt worden war, ausgegangen wäre. Wir werden dann einsehen, dass es nur die Untreue gegen seinen richtigen Anfang im Cogito war, was der Sache in ihrem weiteren Verlauf die Wendung gab, die sie wirklich genommen hat.

Kartesius setzt, wie wir sahen, sein Cogito sofort um in die res oder substantia cogitans und indem er nun das denkende Ich als substantia cogitans von der substantia extensa unterscheidet, kommt er einerseits auf den (endlichen) Gegensatz des Geistigen und Körperlichen und anderseits von der im denkenden Ich vorhandenen Idee Gottes als dem Unendlichen aus auf den wahren Grund der Erkenntniss, wobei er noch ganz richtig bemerkt, dass das Unendliche, obgleich der Bezeichnung nach negativ, doch der Sache nach positiv ist, wesshalb zwischen dem Infinitum und dem Indefinitum unterschieden werden müsse. Dieser Process der kartesianischen Philosophie, der nicht die Intention des Urhebers, aber wohl dem Erfolge nach den Anfang der Zersetzung des christlichen Bewusstseins oder wenigstens des kirchlichen Dogmas in der modernen Philosophie bildet, ist nun der Art, dass, wenn Kartesius nicht auf den aristotelischen Substanzbegriff und dessen Grundlage in der Form des Substantivsatzes, sondern auf die platonische Definition des λόγος nach ihrem wahren im christlichen Bewusstsein zu erfassenden Sinne zurückgegangen wäre, er ohne die Wahrheit seines berechtigten neuen Anfanges im cogito ergo sum zu verläugnen oder zu beeinträchtigen, den reinen Fortschritt der philosophischen Erkenntniss im Sinne des christlichen und, recht verstanden, auch des

kirchlichen Bewusstseins hätte erreichen können, wesshalb es eben möglich ist, dass wir jetzt, belehrt durch die hinter uns liegende Erfahrung, an Kartesius zur Durchsetzung des von ihm innitiirten Fortschrittes wieder anknüpfen können. In der richtigen Definition des λόγος als der σύνθεσις von ὄνομα und ῥῆμα, Substantiv und Verbum finitum, an dem die Person bezeichnet ist, ist der Gegensatz von Person und Sache, persönlichem Bewusstsein und stofflichem Dasein, Geist und Stoff, also das wahre Bewusstsein des Menschen von sich als geistig-leiblichem Wesen zum Ausdruck gekommen. Der Substantivsatz, das Verhältniss von Subjekt und Prädikat, ist nicht identisch und deckend mit dem Begriffe des λόγος, sondern im Gegensatze zum Aktivsatze die eine Form des λόγος, und zwar die Form, in der eben der formelle Charakter des menschlichen Denkens zum sprachlichen Ausdruck gebracht ist, wie im Aktivsatze, in dem Gegensatze von Subjekt und Objekt, der Inhalt (Ich verweise in Betreff der Durchführung dieses Punktes auf meine Philosophie des Bewusstseins und Uphues: Das Wesen des Denkens nach Platon). Das Hängenbleiben des wissenschaftlichen Denkens durch und seit Aristoteles in der formalen Seite des λόγος hat die Scholastik begründet, über die sich, wie wir sehen, Kartesius einen Augenblick erhoben hat, ohne aber für seine Intention über den subjektiven Ausdruck derselben hinaus die richtige Formulirung wieder gefunden zu haben; wesshalb er seine wahre Intention nicht erreichen und behaupten konnte. Denn wenn das philosophische Denken die richtige und desshalb allgemein gültige Formulirung seines Grundbegriffes des Denkens nämlich, also den wahren Ausdruck für das menschliche Bewusstsein nicht gefunden hat, so entbehrt es der richtigen Direktion, verliert den Weg und wird so in individuelle Velleitäten und subjektive Meinungen sich auflösen, wie es der Erfolg der kartesianischen Philosophie gewesen ist, weil sie auf die richtige Definition des λόγος nicht zurückzugehen im Stande oder in der Lage war. Thun wir dieses, so gewinnen wir vom cogito aus statt des Ich als der substantia cogitans, der die substantia extensa sich gegenüberstellt, um so in der einen substantia, die nur nach den Attributen cogitans und extensa sich scheidet, den Pantheismus zu begründen, den Spinoza aus ihr extrahirt hat, wir gewinnen, sage ich, statt dessen das Bewusstsein des realen Gegensatzes von Person und Sache, von

Geist und Stoff und damit als den begrifflichen Ausdruck des Gegensatzes (des Andersseins) die Verneinung als ein rein Formales und Signatur des formalen Charakters unseres endlichen Denkens überhaupt und anderseits den Begriff des realen Unendlichen als des rein und daher absolut Positiven. Um den Punkt, wo sich der Anfang der modernen Philosophie in Kartesius von dem Anfang der wahren Philosophie des Bewusstseins scheidet, noch einmal klar zu bezeichnen, Kartesius konnte, weil er das philosophische Denken scholastisch absolut unter die aristotelische Form des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat also Substanz und Accidenz stellte, den Gegensatz von Person und Sache, Geist und Natur nur als Accidenz an der Substanz erfassen, wonach dann die Substanz real nur ist in dem Gegensatze von Geist und Stoff, oder vom Denkenden und Ausgedehnten, wie er sagte, also das Unendliche aufgeht im Endlichen. In der platonischen Definition des λόγος ist der Gegensatz von Geist und Stoff als das nächste Reale erfasst, welches dann als realer endlicher Gegenstatz seine Begründung im realen Unendlichen erheischt. -- Dass ich nun hiemit den ganzen und vollen Sinn des christlichen Glaubensgeheimnisses erfasst habe, um es wieder zur Grundlage des Denkens und der fortschreitenden philosophischen Erkenntniss zu erheben, und nicht wie Kartesius nur mit ehrfurchtsvoller Scheu bei Seite zu schieben und auf Leibzucht zu setzen; darüber verweise ich auf meine katholische Dogmatik. Was das unmittelbare wissenschaftliche Verdienst des Kartesius angeht, so bleibt seine mathematische Leistung unangetastet bestehen; seine naturwissenschaftliche Leistung aber, mit Einschluss der physiologischen und psychologischen (von einer sprachlichen und geschichtlichen ist bei ihm charakteristisch nicht die Rede) ist genau in demselben Maase sowohl bedeutend als mangelhaft, als sein Denkstandpunkt subjektiv isolirt und daher auch der missbrauchten kirchlichen Autorität gegenüber schwach und zaghaft war. Bemerkenswerth ist nur, dass er sich als wirklicher Denker allem realen Fortschritt, wie vor allem dem kopernikanischen Systeme, mit Wärme anschloss und nicht, wie Bakon, sich dagegen verschloss. Die Leistungen selbst sind als antiquirt zu betrachten, wenn auch seine Intention noch keineswegs überholt ist. Darauf näher einzugehen ist hier nicht der Ort, wohl aber muss ich noch genauer die logisch-metaphysische Ueberlegenheit des

von mir bezeichneten Standpunktes über den kartesianischen nachweisen.

Der neue Anfang des Kartesius war eine berechtigte persönliche subjektive Denkenergie, eine reformatorische That im Gebiete der Erkenntniss, wie die Luthers im Gebiete des Gewissens. Sie war und blieb aber auch eben nur dieses; sie gab einen Anstoss, aber nicht eine Direktion; desshalb wurde aus ihr etwas ganz anderes, als er intendirt hatte. Dass der Grund dafür und die Ursache dieser Erscheinung, abgesehen von der Stellung zur katholischen Kirche und ihrem Dogma, sowie von den übrigen geschichtlichen Verhältnissen, in dem unkritischen, nicht auf den Ursprung der antiken Denkbewegung und der Scholastik zurückgehenden Charakter dieses Anfanges liegt, das ist es, was die richtige Erklärung des platonischen Theätet beweisen soll. Haben wir den Theätet richtig verstanden, so ist seine Leistung der für alle Zeit gültig gelieferte Beweis von der logischen Unmöglichkeit und daher philosophischen Verwerflichkeit des auf dem Sensualismus begründeten Materialismus dadurch, dass zum Bewusstsein gebracht wird, dass der Mensch als blos körperlich-organisches Individuum auch nicht einmal zur Wahrnehmung gelangen könnte, dass kein Grad und nicht irgend welche Stufe der Erkenntniss durch einen blossen Mechanismus der Bewegungen zu Stande kommen und begründet werden könne; dass, wenn thatsächlich der Mensch, aber nicht als ein blos körperliches Individuum, sondern nur als Glied in der sittlichen Gemeinschaft (der πόλις) und desshalb weiterhin nur in der Sprache, im λόγος, als der geistigen Grundlage dieser sittlichen Gemeinschaft, ein denkendes Wesen ist, dann die Möglichkeit der Erkenntniss nur dadurch zu verstehen ist, dass auch der λόγος, der Gebrauch der Sprache, auch der wissenschaftliche Gebrauch der Sprache, die Erklärung, die Definition nicht als ein solcher mechanischer Bewegungsprozess von nur formaler Bedeutung, sondern die reale Einführung in ein höheres, die sinnliche Erscheinung und die höchsten aus ihr entspringenden Gegensätze überragendes Gebiet des Seins ist, wie es durch den Theätet hindurch im Sophistes dem Platon zum gesicherten Bewusstsein gekommen ist. Die in diesem Prozesse für die Entwicklung der Menschheit gewonnene Errungenschaft ist die Ueberwindung des Scheines, als ob das Wesen des Menschen als eines persön-

lichen selbstbewussten Individuums in seiner organisch-körperlichen Individualität, welche äusserlich als der Träger des persönlichen Bewusstseins erscheint, und nicht vielmehr eben in seinem geistigen Bewusstsein bestände, dessen er selbst in dem scheinbar äusserlichsten Akte der Wahrnehmung nur mächtig ist, als Glied der menschlichen Gemeinschaft in der Sprache und nicht in dem Mechanismus der materiellen Bewegung. Welche Schwierigkeiten dem auf diese Höhe seiner empirischen Thatsächlichkeit in der Sprache gestellten Denken für die Behauptung dieser seiner Stellung, weit über das hinaus, was Platon schon beim ersten Angriff im Theätet ins Auge gefasst hat, erwachsen, zu welchen Auswegen Platon selbst, da er diese Höhe zwar berührte, aber nicht erfasste, in seiner Ideenlehre und in seinen Mythen griff (die Lehre von der ἀνάμνησις ist nur eine mythische Form für die nicht durchgeführte wahre Bedeutung der Sprache), und zu welchen Verwicklungen weiterhin diese kritisch nicht verstandene Entwicklung Platons geführt hat, das führe ich hier über die oben gegebenen Andeutungen hinaus nicht weiter aus; dass wir aber von dem Richtigen und Wahren in der Intention des Kartesius auch nicht das mindeste aufzugeben brauchen, wenn wir durch den Rückgriff von seiner persönlichen und subjektiven Denkenergie auf die im gemeinsamen Bewusstsein der Menschheit gegebene (objektive) Grundlage, wie sie uns das kritische Verständniss des Theätet und die richtige Definition des λόγος eröffnet hat, dieser seinen inneren Fortschritt zum Gemeingut des wissenschaftlichen Bewusstseins und der Philosophie machen, das liegt uns ob, noch des näheren nachzuweisen. Was Kartesius für die Philosophie und den Fortschritt des Denkens geleistet hat, ist ausgesprochen in zwei Punkten, erstens, die in dem cogito, ergo sum ausgesprochene Denkautonomie und das darin begründete wissenschaftliche Denkrecht des Individuums und zweitens das Princip der Klarheit und Deutlichkeit der Erkenntniss (Vorstellung Begriff Idee) als Kriterium der Wahrheit. Beides hat seine innere Begründung und kommt daher erst zum rechten Verständniss in der im Theätet und in der richtigen Definition des λόγος festgestellten Thatsache des menschlichen Bewusstseins, dass das menschliche Individuum nicht vermöge seiner körperlichen Organisation, sondern nur in der Gemeinschaft und vermöge der Sprache zum Bewusstsein seiner als eines persönlichen geistigen Wesens

gelangt. Ist dem so, so kann die Denkautonomie, das Bewusstsein der geistigen Persönlichkeit, nicht durch eben das zerstört und aufgehoben werden, wodurch es zu Stande kommt; das Gesetz des Denkens in der Mensehheit, durch Theilnahme an dem das Individuum erst zu seinem Denkrechte kommt (die Vernunft), kann nicht das das Denken als Thätigkeit des Individuums Vernichtende sein, wenn es eben das das Denken im Individuum aus seiner Gebundenheit Befreiende ist, so wenig wie das Sittengesetz desshalb ein Zwang ist, weil es den freien Willen aus den Fesseln der Sinnlichkeit und der Leidenschaften erlöst. Der Begriff der Autorität liegt im Begriffe der Vernunft selbst, sowie der Begriff des Gesetzes im Begriffe der Freiheit, die aber nicht Willkühr ist, liegt und ein scheinbarer Widerspruch zwischen dem Denkrechte und der Denkautonomie, des Individuums und der Autorität, kann nur dadurch zu Stande kommen, dass entweder die Freiheit des Individuums als Willkühr oder die Autorität als Zwang sich gestaltet. Kartesius, wie gesehen, war subjektiv und moralisch im Rechte; aber weil er mit seinem cogito nicht auf den wahren Begriff des λόγος zurückging, so konnte er eben nur seine persönliche und spezielle Denkenergie einsetzen; in der wahren Definition des λόγος aber kann und muss begriffen werden, dass in der Menschheit, in der dem jedesmaligen Individuum vorausliegenden entwickelten Resultate der Geschichte eine Macht des denkenden Bewusstseins vorhanden ist, hinter der das individuelle Denken und sei es auch das energischste und umfassendste zurückbleibt, wenn es nicht auf diese in der Gesammtheit schon erreichten Höhe sich stellt. Dabei versteht es sich von selbst, dass in der wahren Definition des λόγος aus dem Geiste der hellenischen Sprache heraus, aus der eben in Sokrates Platon Aristoteles die Philosophie hervorgegangen ist, nur das zum Ausdruck gekommen ist, was das Wesen der Sprache ausmacht und latent in aller Sprache vorhanden ist. Denn wenn auch nur die allerunvollkommenste und geringste Aeusserung des menschlichen Sprachvermögens ohne Mitwirkung des geistigen Faktors, des schon vorhandenen Bewusstseins in der Menschheit, zu Stande kommen könnte oder kätte zu Stande kommen können, so wäre der Unterschied des Menschen vom Naturwesen aufgehoben. Um diese Frage handelt es sich in letzter Instanz (ich verweise darüber auf den zweiten Theil meiner katholischen Dogmatik) und nicht

zufällig hat sich aus dem von Kartesius genommenen Standpunkte die Läugnung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Mensch und Thier, die im geraden Gegensatze gegen das antike Bewusstsein, welches in der Vernunft und Sprache das Unterscheidende des Menschen fand, als das Endresultat der modernen Weisheit jetzt auf den Dächern und auf den Kathedern verkündet wird, entwickelt. Kartesius selbst geht auf diese Ausläufer der Frage gar nicht ein; ihm ist unbefangen der Säugling und der Embryo der Mensch im unentwickelten Zustande mit noch gebundenem Bewusstsein und dem Menschen gegenüber das Thier ein reiner Naturorganismus oder Mechanismus. Davon, dass die Sache sich umdrehen könne, dass der Mensch mit seinem ganzen Bewusstsein und Bewusstseinsinhalte und mit seiner ganzen Geschichte vielmehr als ein Produkt der (mechanischen) Naturentwicklung aufgefasst werden solle, hatte er noch keine Ahnung und also auch nicht davon, dass ein solches Resultat nur eine Consequenz seiner im cogito richtig angeregten, aber nicht richtig fundirten individuellen Denkbewegung sein könne. Dieser äusserste Punkt konnte erst erreicht werden, nachdem, wie es jetzt der Fall ist, die Verkennung der wahren Definition des λόγος zur Verkennung der wahren Bedeutung der Sprache als der Signatur der menschlichen Vernunft und zur Verwechslung des individuellen Menschen mit dem individuellen Naturwesen geführt hat. Kartesius erhob sich vielmehr so wie er in seinem cogito ja wirklich die absolute Macht der blossen Denkform durchbrach, auch in seinem Princip der klaren und deutlichen Erkenntniss als Kriterium der Wahrheit um eine Stufe über die Verworrenheit, worin nach aristotelischer Fassung wegen des nicht richtig verstandenen λόγος das Urtheil und demnach der Begriff stecken geblieben war. Denn das ist die unverwüstliche Bedeutung des in der Sprache gegebenen Begriffes für die menschliche Erkenntniss, dass nur im Begriffe das im Menschen als organischem Individuum in den Naturprocess gebundene Bewusstsein aus dieser individuellen Gebundenheit sich befreien kann und wenn nun, nachdem Sokrates die Philosophie auf die erfasste Bedeutung des Begriffes begründet und Platon in der wahren Definition des λόγος das Denken als begriffliches in seinem Wesen erfasst hatte, im λόγος die formale und reale Seite nicht richtig auseinander gehalten wurden und so Aristoteles die Logik nach ihrem rein formalen Charakter in

der Syllogistik freilich fest begründete, in der Begriffslehre aber mit der realen Seite confundirte (so dass nun in ganz anderer Weise als bei Sokrates der Begriff wieder als das Wesen oder die Substanz der Sache gefasst wurde), so bezeichnet der von Kartesius zugleich mit seinem cogito aufgestellte Grundsatz der klaren und deutlichen Erkenntniss als Kriterium der Wahrheit immerhin eine thatsächliche Wiederaufnahme des rechten Fortschrittes der Philosophie, der sich bei ihm als lebhafte Betheiligung an der besseren Begründung der Naturwissenschaft bewährt, freilich genau nach dem Maase, wie er die erstarrte logische Form freilich durchbrochen, aber die wahrhaft freie Bewegung des Denkens in der richtigen Definition des λόγος noch nicht wiedergefunden hatte. Auf der Grundlage des erfassten Gegensatzes von Person und Sache, Geist und Stoff, Bewusstsein und Natur, worauf uns die richtige und verstandene Definition des λόγος als den realen und empirischen Boden unseres Bewusstseins versetzt, behauptet der Begriff und das Urtheil nach dem Gesetze der Induktion als dem Grundgesetze der Naturerkenntniss sein ungeschmälertes Recht, aber jetzt nicht mehr um in aristotelischer Weise in dem so gewonnenen Begriffe die Substanz der Dinge zu erfassen, sondern um im wahren Sinne der platonischen Idee das Einzelne in seinem Zusammenhange im Ganzen, das Endliche in seiner Begründung im Unendlichen zu verstehen. Die einseitig mathematische und daher ans Abentheuerliche streifende Naturphilosophie des Kartesius, seine Beiseiteschiebung der christlichen Grundgeheimnisse für die Philosophie und seine ängstliche Vermeidung alles Conflikte mit der dominirenden kirchlichen Autorität sind Erscheinungen, die enge mit seinem nur halb überwundenen scholastischen Standpunkte zusammenhängen, der freilich in einer Zeit, wo an eine eingehende Kritik der Quellen und speziell an ein Zurückgehen auf die Grundlage der Kritik in einem wahren Verständnisse des Theätet noch von fern nicht die Rede war, leicht begreiflich ist. Andere an sich für die Philosophie des Kartesius höchst interessante Punkte, wie die Frage, weshalb er sich wohl mit dem Begriffe des Raumes, aber nicht mit dem Begriffe der Zeit befasst hat, weshalb ihn der Gedanke an eine mögliche Täuschung unserer Erkenntniss durch den von Gott in der Natur gesetzten Schein so ernstlich beschäftigt, sowie seinen Versuch, die scholastische Lehre von der Transsubstantation sich

philosophisch zurecht zu legen, lasse ich hier vorläufig bei Seite liegen.

Der von Kartesius gegebene Anstoss wirkte in weiten Kreisen noch, was doch auch wesentlich durch das Interesse bedingt war, welches die von ihm im Herzpunkt der Philosophie genommene Stellung gleich anfangs in dem nächsten Kreise seiner kirchlichen Glaubensgenossen erweckte, wie die siebenfach erneute Reihe der Objectiones und der Responsa zu seinen Medidationen bezeugt. In der weiteren Entwicklung wurden die Wellen dieser Bewegung mehr und mehr von dem Gestade des in den Formen der Scholastik und des Jesuitismus neu sich verfestigenden kirchlich katholischen Bewusstseins zurückgeworfen auf das protestantische oder kirchlich indifferente Gebiet und sie conzentrirten sich, um die Sache mit einem Worte anschaulich zu bezeichnen, nicht wie die antike Denkbewegung um die Ufer des Mittelmeeres, sondern um die Ufer der Nord- und Ostsee. Dass wir bei dieser Weiterentwicklung des von Kartesius gegebenen Anstosses von der Beziehung zur Religion und selbst zur Confession und zur Kirche nicht absehen können, ist so in den geschichtlichen Verhältnissen begründet, dass die gegentheilige Behauptung geradezu als eine der Wissenschaft unwürdige Ziererei erscheint. Mir sollte dieser Seitenblick hier nur den Weg bahnen, um in wenigen Strichen den logischen Entwicklungsgang, der an das Verhältniss zu Platon-Aristoteles sich anlehnt mit Rücksicht auf die angedeutete tiefste Beziehung bis auf Kant hin zu zeichnen, den wir dann wieder genauer ins Auge fassen müssen. Offenbar ist aber die Entwicklung so, dass wir in Spinoza und den englischen Philosophen (Loke, Hume) die das kirchliche Bewusstsein abstreifende, in Malebranche und Leibniz die das kirchliche Bewusstsein bewahrende Richtung erkennen und zugleich in jener die vom einseitigst festgehaltenen aristotelisch-logischen Standpunkte zum reinen Empirismus hinstrebende, in dieser eine aber noch ganz wage und unkritische Tendenz auf Platon zurückzugreifen. In Leibniz stösst dann diese ideale Richtung mit der empirischen Humes zusammen zu einer gewissen Ausgleichung, die unmittelbar die Stellung Kants vorbereitet. Um die äussersten Grenzpunkte der unmittelbar auf Kartesius zurückgehenden Bewegung zu bezeichnen, müsste ich noch den Italiener Jan Baptista Vico, als ächten aber noch ganz unentwickelten Platoniker, und von der anderen Seite den englischen Sensualisten

gegenüber den Spiritualismus des Iren Berkelei berühren; ich habe aber, da ich keine Geschichte der Philosophie hier schreibe, von allem diesen nur über den einen Punkt mich genauer zu erklären und zu rechtfertigen, in welchem Sinne ich die Stellung Spinozas als den einseitigst festgehaltenen aristotelischen Standpunkt verstehe. Das ist aber nur dadurch verständlich, dass man die unmündige Bindung des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens durch den Substanzbegriff, den Substanzbegriff selbst aber als die Verdichtung des an sich rein formalen Substantiv- resp. Subjektsbegriffes zur absoluten Realität als das Wesen des Aristotelismus erfasst und begriffen hat. Die Thatsache, dass das ganze philosophisch entwickelte Bewusstsein der Menschheit auf Jahrtausende hin in der an sich als kindisch zu bezeichnenden Irrung befangen geblieben ist, dass wir desswegen, weil wir unser diskursives Denken nur in der Form des Satzes vollziehen können, worin die Beziehung eines Prädikates auf ein Subjekt gesetzt ist, nun das Substantiv, welches die Stelle des Subjektes einnimmt, mit der Substanz und dem Wesen des Dinges verwechseln, ist an sich eine so ungeheuerliche, dass ich zunächst wohl nur durch die Erinnerung an zwei anderen Thatsachen der allgemeinen Irreführung des menschlichen Bewusstseins, an die Irreführung durch den wissenschaftlich entwickelten Schein des ptolomäischen Weltsystemes und die augenblickliche Irreführung der ganzen katholischen Kirche durch die Verwechslung des weltlichen Absolutismus, den sich der römische Bischof geschichtlich angeeignet hat, mit seiner Stellung als Primas der Kirche, den Grad des Glaubens an die Wirklichkeit der Thatsache verschaffen kann, der zum Nachdenken über die Sache erforderlich ist. Die Form der Sprache in dem Verhältnisse von Subjekt und Prädikat im Satze ist aber etwas für jedes entwickelte individuelle Denken noch unendlich mehr präoccupirenderes, als der Augenschein für das ptolomäische System und die mittelalterliche Allgewalt des römischen Papstes für die jetzt als Dogma proklamirte Unfehlbarkeit und desshalb können wir es begreifen, wie die Philosophie, nachdem sie durch die von Platon aufgenommene Denkenergie des Sokrates bis auf die Höhe der richtigen Definition des λόγος, in der der Mensch sein geistiges Sein im Gegensatze zu seinem Natursein und desshalb das Unendliche als Realgrund des Endlichen erfasste, freilich auf dieser Höhe sich behauptete, aber

auch in der blossen Form des Satzes sich verfing. Dass nun Spinoza, indem er die subjektive Denkenergie und zugleich, wir haben kein Recht das zu verleugnen und wir freuen uns, es nicht verleugnen zu brauchen, den edlen und reinen sittlichen Wahrheitssinn, aber auch die Befangenheit in der aristotelischen Form des Substanzbegriffes, dem gegenüber der im Bewusstsein des Menschen liegende Gegensatz von Geist und Stoff nur prädikativ und attributiv erscheint, von Kartesius aufnahm, in diesem Sinne ganz und gar an Kartesius anknüpft, ja, eigentlich nur das, was Kartesius gesagt hatte, wiederholt und in seiner Weise verifizirt, liegt offen vor und er hat sich ja offen dazu bekannt. Dass aber aus dieser Aufnahme der von Kartesius, wenn auch nicht aus dem Geiste der Kirche heraus so doch von dem Boden der Kirche herab, neu angeregten Denkenergie in der Menschheit durch Spinoza die klassische Form des Pantheismus und dadurch, wenn auch nicht sofort, das dominirende System der Gottes bedürftigen und doch denkend Gott verleugnenden Philosophie hervorging, das war offenbar durch die religiöse Stellung Spinozas im jüdischen Monotheismus bedingt, der in seiner philosophischen Entwicklung im Mittelalter ja fast schon deckend mit jener absoluten Bedeutung des aristotelischen Substanzbegriffes zusammenfiel. Und hier können wir denn vollständig begreifen, was jener bei Kartesius mangelnde Rückgriff auf den wirklichen Anfangspunkt unserer Philosophie im platonischen Theätet für die weitere Entwicklung der Philosophie zu bedeuten gehabt hat. Durch Spinoza bekam die neuere Philosophie jene Form des Monismus, welcher, indem er den thatsächlichen Dualismus im Bewusstsein des Menschen, den Gegensatz von Geist und Stoff, verleugnet, in Wirklichkeit dem Materialismus das Feld räumt, obwohl er zugleich an die Stelle der christlichen Gottesidee sich setzend die beherrschende Macht der modernen geistigen Entwicklung geworden ist. Der im Mysterium der Trinität entwickelte, d. i. Gott als das absolute Bewusstsein erfassende christliche Monotheismus, der von dem jüdischen Monotheismus durch Spinoza aristotelisch in der Philosophie zurückgedrängt wurde, ist die gewissermaassen natürliche Consequenz der richtigen Definition des λόγος, in der das ganze menschliche Bewusstsein thatsächlich steht, die aber richtig verstanden sein muss, wenn sie nicht, wie das Gesetz des A. B. zur Zwangsformel werden soll.

Kants wegen, an den wir jetzt herantreten, wäre diese genauere Charakterisirung der Stellung Spinozas noch nicht erforderlich gewesen. Kant stand, was die Genesis seiner Philosophie angeht, durchaus innerhalb des engsten Ringes der von Kartesius erzeugten Bewegung; seine wirksamen Berührungen waren mit Leibniz und Hume, einigermaassen noch mit Berkelei und Malebranche; Spinoza, der freilich bis dahin überhaupt sehr im Schatten gestanden hatte, und Kartesius lagen ihm schon sehr fern und von der weiter rückwärts liegenden Entwicklung hat er nur eine ganz äusserliche geschichtliche Kenntniss, wie sie etwa durch Brukers Geschichte der Philosophie vermittelt war. Durch seine unmittelbaren Lehrer und Mitgenossen im Streben, Knutzen, Lambert, Tetens, Crusius, Baumgarten wurde er über Wolf hinaus, der damals die ganze Philosophie in Deutschland beherrschte, auf Leibniz und Hume zurückgewiesen, weiter aber ging sein kritisch geschichtliches Bedürfniss nicht. Die erste Geschichte der Philosophie, die einen kritischen Anlauf nimmt, wurde ja erst von Tenneman als Schüler Kants geliefert. Wenn ich nun dessungeachtet auch bei Kant sein Verhältniss zur platonisch-aristotelischen Logik, speziell seine Unkenntniss des wahren Verlaufes ihrer Entwicklung und ihres Anfanges im platonischen Theätet als maassgebend für seine ganze Stellung und ihre so weitreichende Bedeutung geltend mache, so kann das Recht dazu nur in der absolut durchgreifenden inneren Bedeutung der Sache begründet sein. Die platonisch-aristotelische Logik weist eben das normale Bedürfniss und, correctis conigendis, den normalen Gang und das Gesetz des menschlichen Denkens auf; desshalb muss jedes mit der ganzen Wahrheit Ernst machende philosophische Streben auf diese Grundlage zurückkommen; bei Kant aber, der mit seinem philophischen Streben das ganze damals zugängliche Wissen umfasste, kann es sich bei dieser Prüfung des Verhältnisses seiner Logik zu der platonisch-aristotelischen von vorn herein nur um die feineren Fragen handeln, die uns eben erst durch den geweckten kritischen Geist zugänglich geworden sind und vor allen am die Frage nach dem wahren Verständnisse des Theätet, wenn anders dieser die Bedeutung hat, die ich ihm vindizire.

Dass nur das ganze philosophische Streben Kants, wie es ja nicht anders sein konnte, von seiner Stellung zur Logik, d. h.

zur platonisch-aristotelischen scholastisch entwickelten Logik beherrscht wurde, ist die in seinen Schriften offen vorliegende Thatsache; nicht minder auch, dass er dabei von dem Bewusstsein oder wenigstens der Empfindung getragen war, dass hier etwas anders werden, dass ein Fortschritt gemacht werden müsse, den er in seinem ursprünglichen Streben dahin bezeichnete, dass für die metaphysische oder reale Erkenntniss ein ebenso sicheres und unumstössliches Gesetz gefunden werden müsse, wie es die alte Logik in dem Gesetz des Widerspruchs (also in formaler Beziehung) aufgestellt hatte. Ich bemerke, indem ich nunmehr die Philosophie Kants als den misslungenen Versuch einer Reform der platonisch-aristotelischen Logik (und Metaphysik), speziell mit Beziehung auf den noch nicht verstandenen platonischen Theätet, aufweise, dass ich mich für diese Ausführung durchaus auf meine Schrift: Kant vor und nach dem Jahre 1770 beziehe, wo die Belege für alles Einzelne so vollständig gegeben sind, dass ich hier nichts wesentliches nachzuholen habe.

Wir müssen uns, um den Einblick in den Zusammenhang der Entwicklung Kants mit seinem Verhältnisse zur Logik zu gewinnen, vor allen den äusseren Gang seiner Entwicklung, wie er in der Reihe seiner Schriften vorliegt, vergegenwärtigen. Das durchschlagende Hauptwerk Kants, die Kritik der reinen Vernunft, ist bekanntlich ein Werk seines späten Alters; Kant war 59 Jahre alt, als es im Jahre 1781 erschien. Die nächst vorhergehende Schrift war die im Jahre 1770 erschienene Inauguralschrift: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Zwischen dieser und der Kritik lag also ein Zeitraum von 11 Jahren, in dem Kant nichts veröffentlicht hat und aus dem überhaupt nichts auf uns gekommen ist, als die nachträglich bekannt gewordenen brieflichen Mittheilungen, besonders der Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772, aus dem ich als das für den jetzigen Zweck interessanteste das Geständniss hervorhebe, dass er in der damaligen Noth seines Denkens vergebens Hülfe gesucht habe bei Crusius, bei Malebranche und bei Platon. Die Inauguralschrift vom Jahre 1770 selbst war aber der Abschluss einer langen und bedeutenden schriftstellerischen Thätigkeit, welche Kant mit der im Jahre 1747 herausgegebenen Abhandlung: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Leibnitz und andere Me-

taphysiker in dieser Streitsache bedient haben, begonnen hatte. — Die Kritik erschien im Jahre 1787 in einer zweiten merklich veränderten Auflage. In der Zwischenzeit hatte Kant in den Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik einen Rückblick auf den bis zur Kritik durchlaufenen Weg geworfen und veröffentlichte dann noch eine Reihe von grösseren und kleineren Schriften, in denen er sein System, wie es sich ihm gestaltet hatte, ausbaute, ohne jedoch auf die Methaphysik, die er ursprünglich im Sinne hatte, zurückzugreifen. Schon dieser äussere Gang zeigt uns; dass wir auch in Kants Philosophie, wie bei Platon, ein nicht zu seinem ursprünglichen Ziele gelangtes Streben vor uns haben, dessen voreilige Systematisirung wie eine historische Unwahrheit so eine Ungerechtigkeit gegen den Philosophen enthält. — In diesen Entwicklungsgang Kants greift nun sein Verhalten zur Logik so ein, dass in der ersten genetischen und schaffenden Periode des Philosophen, die mit der Schrift vom Jahre 1770 abschliesst, der innerlich energischste selbstständige Angriff auf die Reform der Logik gemacht wird, welcher die aristotelische Logik an dem Punkte packt, den ich auf Grundlage des recht verstandenen platonischen Theätet als den eigentlichen schwachen Punkt derselben bezeichne, nämlich an der nicht verstandenen rein formalen Bedeutung der Negation. Indem dann Kant das, was er hier im Auge hat, nicht durchsetzt, kommt er in der Stellung der Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, welche auf einer Confusion der realen und der formalen Seite des λόγος und dadurch des Individuellen, des Subjektiven und des Objektiven beruht, zu der Wendung, welche die Kritik begründet. Diese Wendung erfolgt aber in der Art, dass die in der Schrift vom Jahre 1770 schon vollständig ausgebildete transscendentale Aesthetik, d. h. die Lehre, dass Raum und Zeit als subjektive Anschauung die Vorbedingung jeder sinnlichen Wahrnehmung eines Einzeldinges sind, ganz in die Kritik hinübernimmt, als zweiten eigentlich die Kritik begründenden Haupttheil aber die transscendentale Logik und zunächst die transscendentale Analytik und zu allernächst die Analytik der Begriffe hinzufügt, wonach die reinen Verstandesbegriffe in derselben Weise als ein gegebenes a priori für die geistige Thätigkeit des Denkens oder die spontane Seite der Erkenntniss erfasst wurden, wie in der Aesthetik die Anschauungen von Raum und Zeit als das gegebene a priori

für die receptive Thätigkeit der sinnlichen Wahrnehmung. Und diese reinen Verstandesbegriffe, die wir als den Unterbegriffe umfassenden, also die zwölf kantischen Stammbegriffe oder Kategorien, hat Kant ohne Kritik aus der Logik, wie er sie vorfand, aufgenommen. „Hier lag nun schon fertig, obwohl noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir", schreibt Kant (Prolg. p. 90. Hart.), wodurch ich in den Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunktionen, die aber in Ansehung alles Objektes unbestimmt waren, darzustellen." Wenn hienach das kritische Urtheil über die Kritik Kants nur ein vernichtendes sein kann, so unterlasse ich nicht, sofort hinzuzusetzen, dass dessungeachtet seine ursprüngliche, im Grunde, wenigstens moralisch, nie aufgegebene Intention in dieser vernichtenden Kritik conservirt und ausgeführt wird: zur Ehre der göttlichen Wahrheit, an deren Stelle der bescheidene und redliche Kant selbst wenigstens sich nie hat setzen wollen.

Um nun diese Auffassung der Philosophie Kants zu bewahrheiten, kommt es vor allen an auf das Verständniss der ersten genetischen Periode, ähnlich wie ich das Verständniss des ganzen philosophischen Prozesses von dem rechten Verständnisse des Theätet abhängig mache und es daher nicht als einen Zufall auffasse, dass die beiden Prozesse unwillkürlich in dem wesentlichsten Punkte sich berühren. Das Verständniss dieses genetischen Prozesses hängt aber davon ab, dass man die Bedeutung des logischen Momentes in demselben begreift. Dass der leibnizsche Idealismus und der humesche Empirismus in Kant zusammenstiessen und von ihm in ihrem Zusammenstossen erfasst wurden, das ist die zufällige geschichtliche Veranlassung; dass aus diesem Zusammenstoss das ganz neue System des Kritizismus sich entwickelte, das ist begründet in dem logischen Denkgeiste, womit Kant die an ihn herantretende geschichtliche Thatsache und Lage ergriff. Um dann den Prozess ganz zu verstehen, muss man noch zwei Thatsachen im Auge behalten. Erstens dass der eigentliche Anstoss des fortschreitenden kantischen Denkens in der fortgeschrittenen Naturwissenschaft und dem durch sie erregten Interesse, vor allem in dem Ausbaue des kopernikanischen Systemes durch Newton, gelegen war und in diesem Gebiete vor allen gilt es, dass wir in dieser genetischen Periode den eigentlich schaffenden und die höchsten Ideen concipirenden Geist des kantischen

Denkens anerkennen müssen. Wenn es auch ganz wahr ist, dass wir seinen auf Grund der newtonischen Theorie ausgesprochenen Gedanken über die Entstehung des Weltgebäudes noch nicht die wissenschaftliche Bedeutung beilegen dürfen, die derselbe später durch Laplace bekommen hat, so sind doch diese und andere hohe naturwissenschaftliche Conceptionen bei Kant nicht wie bei Anderen nur wie hingeworfene Lichtblicke, sondern sie sind die noch zerstreuten Ahnungen eines Systemes, weil sie mit seinem logischen Streben in Verbindung stehen. Als er im Jahre 1786 die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft schrieb gewissermassen als einen Ersatz für die Metaphysik, da waren ihm die vier Stammbegriffe der Kritik der reinen Vernunft schon vollständig wie zu einer abergläubischen Formel geworden. Die zweite Thatsache ist, dass Kant in dieser ersten Periode noch ganz unbefangen und wahr auf der Grundlage und dem Boden der religiösen und christlichen Wahrheit steht. Sein Glaube an den persönlichen Gott und Schöpfer, an das Dasein rein geistiger geschaffener Wesen im Gegensatze zu der materiellen Natur und an den Dualismus von Geist und Leib im Menschen ist in dieser ersten Periode bis zum Jahre 1770 incl. hin noch ganz unangetastet. Seine Kritik ist nicht als eine Polemik gegen die Religion und ihre Wahrheit, sondern als eine Polemik gegen die scholastische Methaphysik entstanden und sein Kampf gegen den Dogmatismus ist zunächst nicht gegen den Inhalt des christlichen und selbst des kirchlichen Dogmas, sondern gegen die Art und Weise des philosophischen Denkens gerichtet, welche die Ueberzeugung der Wahrheit von einer ungeprüften Autorität abhängig macht; und ich bemerke ausdrücklich, dass dies auch in den Träumen eines Geistersehers (1766) der Standpunkt Kants ist. — Diese drei Momente, welche bei der Entstehung der Philosophie Kants zusammenwirken, stehen unverkennbar von Anfang an in einem solchen Verhältnisse zu einander, dass das Religiöse, welches mit dem Metaphysischen am nächsten verwandt ist, gegen das Naturwissenschaftliche entschieden im Sinken ist und auch das Logische von diesem überwogen wird, so jedoch, dass dieses mit selbständiger Energie in der Mitte des Prozesses in zwei eigenen Schriften: Ueber die Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762) und Versuch die negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen (1763) sich geltend macht. Ich behandle

diese Schriften umgekehrt wie in der Schrift: Kant vor und nach dem Jahre 1770, dem jetzigen Zwecke gemäss, in der Ordnung, wie sie der Zeit nach erschienen sind. Die erstere Schrift nämlich beweiset ein doppeltes, sowohl das lebhafte Bewusstsein Kants, dass in der Logik etwas anders werden müsse, also die Entstehung seiner Philosophie als ein ernster Versuch, die Logik zu reformiren, als auch die geschichtliche Unkenntniss über die wahre Lage der Sache, welche ihn daher den Kern, auf den er lossteuerte, gar nicht erfassen liess. Die vierte syllogistische Figur ist nämlich in der That eine blosse Spitzfindigkeit, aber sie ist auch gar nicht von Aristoteles, der mit voller Klarheit die auf dem sprachlich ausgedrückten Grundverhältnisse vom Subjekts- zum Prädikatsbegriffe im Urtheile (resp. im subordinirenden Urtheile) gestützte erste Figur als die allein vollberechtigte anerkennt, die zweite und dritte als besondere aber noch im Wesen des Urtheils begründete auf die erste reduzirt, die später (von Galenus) aufgestellte vierte aber als der realen Berechtigung ganz entbehrend offenbar absichtlich gar nicht erwähnt hat. Ich spreche hier von Dingen, die jetzt jedem geschulten Logiker so bekannt sind, dass sie eines weiteren Beleges nicht bedürfen. Indem Kant die zweite und dritte Figur mit der vierten zusammenwarf, entging ihm die feine Durchführung des Aristoteles und somit kam er auch gar nicht dazu, darüber nachzudenken, wie denn der Schluss im Wesen des Urtheils begründet liege, was, wie ich vorhin gezeigt habe, nach Aristoteles die Aufgabe der Philosophie gewesen wäre, die auf den wahren Ursprung der Logik aus dem λόγος zurückgehen musste. Es hängt aber das Urtheil als die unumgängliche Form der bewussten Denkthätigkeit so innerlich und nothwendig mit der Negation als dem Ausdrucke des Unterscheidens zusammen, dass nicht zufällig Kant grade so wie Platon im Theätet und Sophistes, indem er über die Natur des Urtheils nachdachte, auf die Bedeutung der Negation geführt wurde, und dass er auf der richtigen Fährte war, beweiset die zweite der beiden genannten Abhandlungen, die nichts anderes auszusprechen intendirt, als dass die Negation als ein rein formales mit dem realen Gegensatze nicht zu verwechseln sei, wodurch also, wenn Kant erreicht hätte, was er wollte, die richtige Unterscheidung des Formalen und Realen in unserem endlichen und menschlichen Denken und dadurch die Richtigstellung aller Grundverhältnisse erreicht

worden wäre. Aber wie Kant, indem er so gradezu auf den Kernpunkt losging, nur wie im Dunkeln tastete, so hat er auch in Absicht auf die Negation die Bedeutung der Sache nur ahnend, wie in prophetischen Worten ausgesprochen. „Indessen bin ich gar sehr überführt, schreibt er in der genannten Abhandlung im Gefühle der Schwierigkeit der Sache, dass unvollendete Versuche, im abstrakten Erkenntnisse problematisch vorgetragen, dem Wachsthume der höheren Weltweisheit sehr zuträglich sein können, weil ein anderer sehr oft den Aufschluss in einer tief verborgenen Frage leichter antrifft, als derjenige, der ihm den Anlass dazu gibt und dessen Bestrebungen vielleicht nur die Hälfte der Schwierigkeiten haben überwinden können." — Die beiden Punkte, die Kant in diesen beiden Abhandlungen berührte drücken in der That in ihrem inneren Zusammenhange den Prozess der Reform aus, die nach Aristoteles in der Logik durchgesetzt werden musste wenn sich das Denken philosophisch richtig vollziehen soll. Dass der λόγος als Ausdruck des menschlichen Bewusstseins steht in dem realen Gegensatze von Personen und Sache (Substantiv als Subjekt und Verbum finitum als Prädikat), dass also in jedem Akte des sprachlichen Denkens das Reale, der Gegensatz von Person und Sache, und das Formale, der Akt der Beziehung der Begriffe auf einander, also auch die Unterscheidung, in der implizite die Negation ist, mit einander verschlungen sind, dass also drittens der Substantivsatz nicht identisch ist mit dem λόγος, sondern nur der Ausdruck für den in der Negation bezeugten formalen Charakter unseres Denkens als Verknüpfung der Begriffe im Urtheile und speziell die Form des Substantivsatzes, wo auch der Prädikatsbegriff in substantivischer Form erscheint, als Grundlage der Syllogistik nur der Ausdruck für die Thatsache unseres empirischen Bewusstseins, dass wir als individuelle Naturwesen dem Scheine des Einverleibtseins in die Natur unterliegen, aus welchem Scheine wir uns denkend erheben müssen, das sind die Grundthatsachen in der richtig erkannten Genesis unseres philosophischen Bewusstseins, an die Kant in den beiden Abhandlungen über die Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren und den Versuch, die negativen Grössen in die Philosophie einzuführen, herantrat und durch deren richtige Erfassung er eine seiner ursprünglichen Intention entsprechende Kritik der Erkenntnisslehre geleistet haben würde. (Die Negation ist dem Denken als der

Stein des Anstosses entgegengewichen. Dass das Denken in der Unterscheidung der Begriffe und Dingen der Frage die Negation handhabt, das ist freilich eine einfache und leichte Sache. Die Aufgabe der Philosophie aber ist es, das Denken und das Denkende oder den Denkenden selbst in seiner realen Unterscheidung von den Dingen, den Geist in seiner Unterscheidung vom Stoffe, das Bewusstsein in seiner Unterscheidung von der Natur zu erfassen und also der zur formalen Bedeutung der Negation nun zu werden auch in Absicht auf den höchsten realen Gegensatz im Endlichen, was uns dann die Begründung des Endlichen im Unendlichen nur in der Weise finden lässt, dass wir im Unendlichen dasjenige Sein erkennen, welches über dem endlichen Gegensatz, also auch über der Negation steht, weil der endliche Gegensatz selbst erst das Werk seines schaffenden Wissens ist. Das Denken, welches die Negation und ihre formale Bedeutung nur in den Begriffen und den Dingen erkennt, ist aristotelisches Denken; es ist wesentlich empirisch und naturalistisch und bleibt metaphysisch in der Form stecken; das Denken, welches die Negation und ihre formale Bedeutung in Absicht auf den höchsten realen endlichen Gegensatz von Person und Sache, von Geist und Stoff, von Bewusstsein und Natur erfasst, ist platonisches Denken; es steht auf der Grundlage des λόγος und erfasst das reale Endliche in seinem Verhältnisse zum realen Unendlichen). — Dass nun Kant in jenen beiden Abhandlungen, deren logischer Geist die ganze erste Periode durchzieht, von diesem ächt platonischen Geiste des Philosophirens durchdrungen war, das beweist die an jene zunächst sich anschliessende Schrift: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, und indem ich diese Schrift mit Hinzunahme einerseits seiner naturwissenschaftlichen und anderseits seiner theologischen Stellung als den eigentlichen Höhepunkt der ursprünglichen Intention Kants bezeichne, so könnte ich getrost es unternehmen, aus dem, was Kant hier will und sagt, mit Zuziehung des recht verstandenen platonischen Theätet die wesentliche Grundlage der kirchlichen Dogmatik nach ihrem wahren Sinne philosophisch zu reconstruiren, wie ich es in der Schrift: Kant vor und nach dem Jahre 1770 bereits angedeutet und in der katholischen Dogmatik ausgeführt habe. Hier will ich den weiteren Entwicklungsgang Kants so andeuten, dass ich den Fortschritt über Kartesius hinaus bemerk-

lich mache, der dann, weil ja der rechte Punkt nicht erfasst ist, zu einer um so energischeren Krisis führt.

Kartesius war, wie wir gesehen haben, bei seinem Philosophiren von dem aristotelischen Substanzbegriffe noch so ganz kaptivirt, dass er den Gegensatz von Geist und Stoff nur attributiv oder adjektivisch fasste (das Sein oder die Substanz ist denkend und ausgedehnt statt: Gott schaffet Geist und Stoff) und daher wie an den Begriff der Negation so an die Begriffe von Raum und Zeit als die Grundformalbegriffe des endlichen — menschlichen — Denkens und die nächsten Spezifikationen des Begriffes der Negation als des formalen Ausdruckes für die Unterscheidung im endlichen Gegensatze, noch gar nicht herantrat. Den Begriff der Zeit fasste er noch gar nicht ernstlich ins Auge und der Raum fiel ihm, indem er den Stoff als das Ausgedehnte bestimmte, mit dem Stoffe zusammen. Als dann Kant mit dem Zweifel an die Haltbarkeit der aristotelischen Logik und der Reflexion auf die Negation in die Philosophie eintrat, rückten ihm die unterdess ernster in Angriff genommenen Begriffe von Raum und Zeit (Leibniz hatte den Raum als das Nebeneinander und die Zeit als das Nacheinander der Dinge definirt) als der nächste im Denken zu erfassende und zu überwindende Gegenstand naturgemäss ins Bewusstsein, und er würde, wenn er einerseits seinen damals noch einfach festgehaltenen Glauben von Gott dem Schöpfer und dem Gegensatze von Geist und Stoff in der Schöpfung und anderseits den Anlauf zur richtigen Erkenntniss der Bedeutung der Negation kultivirt hätte, zu keinem anderen Resultate haben kommen können, als wie ich es jetzt im richtigen Verständnisse des christlichen und kirchlichen Dogmas herausgestellt habe. (Raum ist nichts anders, als das formell d. i. begrifflich ausgedrückte Bewusstsein, dass dem denkenden Geiste ein anderes, der Stoff, gegenübersteht, Zeit nichts anderes als das formell d. i. begrifflich ausgedrückte Bewusstsein der Verschiedenheit der Momente in einem Seienden, die uns empirisch als Succession, als Entwiklung, entgegentritt.) Indem Kant statt dessen den kühnen Griff auf die Anschauung that, die jedenfalls nur für den Raum eine scheinbare Begründung hat, und Raum und Zeit als reine Anschauungen bestimmte, da doch der Begriff der reinen Anschauung ein hölzernes Eisen ist, weil Anschauung als Wahrnehmung etwas empirisches also nicht etwas reines im Sinne Kants ist, so

erlitt er damit seine erste oder wenn wir die nicht durchgesetzte Erkenntniss der Bedeutung der Negation als die erste bezeichnen, seine zweite logische Niederlage, wodurch er schon unter die Linie des im Theätet gewonnenen Denkstandpunktes im λόγος herabsank, der, wie er seinem Wesen nach aus der σύνθεσις von ὄνομα und ῥῆμα besteht, so die Begriffe von Raum und Zeit als formales Moment im organischen Ausbau der Sprache verarbeitet und weiterhin auch ausdrücklich eben als diese substantivisch ausgedrückten Begriffe herausstellt. Statt auf diesem wahrhaft kritischen und philosophischen Wege die Begriffe von Raum und Zeit, in denen unser endliches Bewusstsein steht, aus dem Ganzen des Bewusstseins und dem Zusammenhange des Denkens zu entwickeln und ihrer mächtig zu werden, that also Kant den logischen Sprung in die reine Anschauung, worin nun, da er seine wahre und tiefere Intention durchaus nicht verläugnete, in wunderbarer Weise die Intention der tiefsten Erkenntniss mit der reinsten Unkritik gepaart erscheint. Wenn Kant Raum und Zeit als die jeder Wahrnehmung, also jeder Erkenntniss subjektiv im Bewusstsein vorausliegenden Formen bestimmt, als das absolute Prius, ohne welche eine Wahrnehmung des Einzelnen nicht zu Stande kommt, die aber eben deshalb nicht selbst etwas Reales im Sinne der Wahrnehmung sind, so hat er also damit ein der Wahrnehmung, der Wirklichkeit, der Erscheinung vorausliegendes Bewusstsein anerkannt und wenn wir dieses als das Schaffende denken, welches eben erst, indem es das Einzelne, das Erscheinende (den endlichen Gegensatz) setzt, den Stand der Dinge begründet, wonach wir diese nur unter der Form (Anschauung) von Raum und Zeit erkennen, so ist damit ja nichts anderes, als der christliche Schöpfungsgedanke und was in ihm begründet liegt, ausgedrückt. Wenn dann aber das so erkennende Bewusstsein auf den individuellen Menschen übertragen und an ihn geheftet wird, so dass der Mensch als individuelles Naturwesen wahrnehmend und überhaupt erkennend gedacht wird, so ist durch diese Erfassung von Raum und Zeit als subjektiver Denkmomente, als blosse apriorische Formen der Erkenntniss, eben dieses vermeintliche Subjekt oder Individuum zum Unendlichen, über Raum und Zeit Stehenden, zum Schöpfer gemacht. Als Kant seine Lehre von Raum und Zeit in der transcendentalen Aesthetik ausbildete, so wie sie

im Jahre 1770 klar vorliegt, da wollte er dieses nicht und er spricht sich deutlich und unzweideutig darüber aus, dass seine ganze Construktion von Raum und Zeit eigentlich nur von einer intuitiven Intelligenz aus, die als solche auch eine schaffende ist, Gültigkeit hat. Es steht hier der Begriff der Transscendenz noch ganz auf dem richtigen Standpunkte des platonischen Denkens und der Zurückführung des Endlichen auf das Unendliche. Aber schon war ja mit der reinen Anschauung der Sprung in den unendlichen Raum, in die negative aristotelische Unendlichkeit, geschehen; der Anlauf zur Reform der Logik war viel zu schwach gewesen, als dass er nicht ein weiteres Unterliegen hätte erwarten lassen. Denn wenn nun die transscendentale Aesthetik immerhin noch einen Versuch, wenngleich einen schwachen, schon auf weiteren Rückschritt deutenden, Versuch einer inneren Verbesserung der aristotelischen Logik erkennen lässt, so ist der zweite und eigentlich entscheidende Schritt Kants in der transscendentalen Analytik logisch genommen geradezu als eine kolossale und groteske Naivität zu bezeichnen, und diese Anerkennung ist das erste, was ich von einer gerechten und wahrhaften Kritik und Geschichte der Philosophie verlange, wie immer man sich die Thatsache auch deuten und wie immer man sich an dem Geständnisse vorbeizudrehen suchen mag, dass der ganze Stand unseres modernen wissenschaftlichen Erkennens, insoweit er auf Kants Kritik der reinen Vernunft, deren wesentlicher Theil die transscendentale Analytik, speziell die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ist, zurückgeht, auf der denkbar schwächsten und unkritischsten Grundlage beruht. Dass Kant, nachdem er die menschliche Erkenntniss in die beiden Zweige, der Wahrnehmung als des Receptiven und des Denkens, als des Spontanen, deren gemeinsame Wurzel er aufzufinden sich beschied, zerlegt hatte, nun, wie er für die Wahrnehmung die vermeintlichen reinen Anschauungen von Raum und Zeit als die gegebenen apriorischen Bedingungen aufstellte, so nun für die spontane Thätigkeit des Denkens keinen anderen Ausweg wusste, als die 4 oder 12 sogenannten reinen Stammsbegriffe aus der geltenden Logik heraus zu greifen, um ihnen für das Denken dieselbe Stelle zuzutheilen, das beweiset erstens die vollständige Abhängigkeit der kantischen Prozedur von dem Stande der Logik, wie sie eben nach Aristoteles sich entwickelt hatte und zweitens die wo

nicht vollständig kritiklose Haltung — denn Kant war nicht ohne Empfindung für die Schwäche seines Vorgehens — so doch vollständige Ratlosigkeit, worin er sich bei dieser Abhängigkeit befand. Ob man dieser Thatsache, wie es die geltende Auffassung thut, mit Recht die Bedeutung abgewinnen könne, dass man die anerkannte logische Schwäche der Genesis der kantischen Erkenntnisslehre wegen des Erfolges, den sie gehabt hat, übersieht, werden wir weiterhin untersuchen. Zunächst dringe ich darauf, dass man einmal diese Thatsache selbst in dem ganzen Zusammenhange der Entwicklung fest ins Auge fasse. Sie liegt als solche unleugbar vor und sie ist um so frappanter, weil Kant einerseits die aristotelischen Kategorien als nur rhapsodisch aufgelesen tadelte und anderseits die seinen aus dem Stande der Logik, der sich aus dem Grundfehler der aristotelischen Logik entwickelt hatte, geradezu, man kann keinen anderen Ausdruck gebrauchen — zusammenstoppelte, worüber ich namentlich auf den in der mehr genannten Schrift gegebenen Nachweis verweise.

Fragen wir nun, was zwischen jener ersten oder zweiten logischen Niederlage in der transscendentalen Aesthetik, welche ihn mit dem Glauben und dem Dogma noch nicht in Widerspruch setzte und dieser dritten in der transscendentalen Analytik, welche seine Kritik als eine Opposition gegen den Begriff, wo nicht der Religion, so doch der religiösen Erkenntniss begründete, in Kant vorgegangen ist, so werden wir unzweifelhaft auf die Verwechslung des Formalen und Realen im Begriffe des λόγος hingewiesen, welche den kantischen Versuch einer Reform der Logik in dem unklaren Begriffe des synthetischen Urtheils a priori und die die Frage nach der nachweisbaren Möglichkeit eines solchen untergehen liess, und deren nicht zufälliges sondern wesentliches Resultat in einer Verschiebung der Begriffe des Subjektiven und Objektiven und in einer Degradation des Denkens aus der Höhe des allgemeinen menschlichen Bewusstseins in die Beschränkung des Individuellen, und daher in einer Naturalisirung und Desorganisirung des Denkens bestand, wobei ich nur angelegentlich darauf aufmerksam mache, dass ich den logischen, nicht den moralischen, Prozess in Kant im Auge habe. Die Unterscheidung des synthetischen und analytischen Urtheils beruht nach meinem geschichtlichen Nachweise im rechten Verständnisse des platonischen Theätet lediglich auf der Verwechslung des Substantivsatzes, als

des sprachlichen Ausdrucks für die formale und subjektive Seite des Denkens mit dem λόγος, der diese subjektive und formale Seite nur in und mit dem realen Ausdruck des menschlichen Bewusstseins im Gegensatze von Person und Sache, Geist und Stoff, Bewusstsein und Unbewussten fasst. Auf dem Standpunkte des λόγος oder des ächten platonischen Denkens konnte Kant die in der transcendentalen Aesthetik noch entschieden festgehaltene Intention einer richtigen Umschaffung der scholastischen (und dogmatischen) Metaphysik als ein wahres Gemeingut des menschlichen Bewusstseins erreichen, indem dem in seiner nur formalen Bedeutung erkannten Gesetze des Widerspruchs die reale Begründung des Endlichen im Unendlichen als die wahre Aufgabe der fortschreitenden subjektiven Denkenergie hinzugefügt und so das dem formalen Grundgesetze des Widerspruchs parallele reale Grundgesetz des Grundes als der Begründung des Endlichen im Unendlichen gewonnen wurde, welches beim Anfang seines Philosophirens ihm vor der Seele gestanden hatte. Indem er aber in den Begriff des Urtheils — welches unter allen Umständen nur subjektive und formale Bedeutung hat, weil menschliches Denken als endliches kein schaffendes ist, aber nicht desshalb, weil es wesentlich subjektiv ist, auch nothwendig nur ein individuelles ist, sondern als richtiges Urtheil ein gemeinsames werden kann und soll — durch die Unterscheidung des analytischen und synthetischen eine Vermengung des formalen und realen, denn das Synthetische geht auf die reale Erkenntniss, hineinlegte, so war damit ein weiteres Zurückweichen des ächten logischen im Sprachbewusstsein, d. h. im allgemein menschlichen Bewusstsein begründeten Denkens gegen die im Individuellen haftende Naturseite des Menschen bezeichnet. Dass für Kant dessen ungeachtet die Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, und die Art, wie er sie beantwortete, eine relativ nicht blos moralisch, sondern auch logisch fortschreitende Bedeutung haben konnte und hatte, lag in den geschichtlichen Verhältnissen begründet. Bekanntlich war es nach seiner eigenen Aussage der skeptische Empirismus Humes, der ihn aus seinem dogmatisch-metaphysischen Schlafe weckte. Dass Kant diesem Skeptizismus gegenüber, der die Continuität des Bewusstseins und das Wesen des Denkens als Thätigkeit eines geistigen Subjektes selbst angriff, sein positives Wahrheitsbedürfniss in die Frage

fasste: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? und in der Antwort, dass sie allerdings möglich sind, und zwar nicht allein in der Mathematik, worauf Hume sie beschränkt hatte, sondern auch in der Naturwissenschaft oder in der empirischen Erkenntniss überhaupt, dem Skeptizismus gegenüber seine Kritik gewissermassen als einen Glaubensstandpunkt einführte, das können wir vollständig würdigen. Aber die Verlegung des Subjektiven in das Individuelle, d. h. in die Naturseite des Menschen, konnte nicht geschehen, ohne dass nun auch der Begriff des Objektiven verschoben wurde, wobei man nur im Auge behalten muss, dass das menschliche Bewusstsein schlechthin in die Alternative zwischen seiner Naturseite, die empirisch die Individualität in seiner organischen Leiblichkeit vertritt und zwischen seiner geistigen Seite, die empirisch in dem Gemeinsamen der Sprache ihren Grund und Halt hat, gestellt ist und dass die Verwechslung der formalen Seite des λογος mit dem ganzen λόγος, wie sie der Philosophie seit Aristoteles zu Grunde gelegen hat, an sich schon eine Concession an die Naturseite des menschlichen Bewusstseins einschliesst, wobei der Mensch resp. der Philosoph wohl den λόγος, die Sprache ignoriren, aber nicht aus dem λογος herauskommen kann. Indem also Kant dem humeschen Skeptizismus gegenüber vom Urtheile als dem subjektiven Denkakte aus eine reale Erkenntniss dadurch gewonnen zu haben glaubte, dass er in der unabänderlich gegebenen Zeitfolge der (Natur-) Erscheinungen nicht eine blos gewohnheitsmässige, sondern eine innere denknothwendige Verknüpfung anerkannte und so mit dem Causalbegriff auch den Begriff der objektiven Erkenntniss wiederherstellte, so ist offenbar, dass dieser Begriff des Objektiven nicht mehr den Gegensatz der Sache zum erkennenden Subjekte, sondern nur die Thatsache ausdrückt, dass in unserem Denken resp. Vorstellen eine solche gesetzmässige Verknüpfung von Vorstellungen ist, die wir objektiv nennen, weil sie nicht als eine willkürliche, sondern als eine gesetzliche erscheint: mit anderen Worten, die Objektivität liegt im Naturgesetze, in der geordneten Verknüpfung der Erscheinungen, insoweit dieses Gesetz und diese Ordnung selbst subjektiv im Denken begründet ist. Dass hier eine Begriffsverwirrung vorliegt, empfindet jeder und sie hat sich ausgeprägt in dem Wechsel, der in den Begriffen Objektiv und Subjektiv durch Kant in der Philosophie fixirt ist, ein Wechsel,

dessen wahren Umfang und Bedeutung man freilich erst dadurch verstehen kann, dass der vorkantische Gebrauch des Terminus objektiv in dem Sinne, wie wir jetzt subjektiv sagen, wesentlich zusammenhängt mit der Verschiebung im Denken, welche durch die aristotelische Verwechslung der formalen Seite des λόγος mit dem λόγος selbst (des Urtheils mit dem Satze) und die Bezeichnung desjenigen Bestandtheils im λόγος, der die sachliche oder die Naturseite im λόγος ausdrückt im Gegensatze zur Person, als ὑποκείμενον, subjectum, eingeleitet wurde. Der Begriff des Objektes und des Objektiven konnte sich nur von der unwillkürlich sich geltend machenden wahren Bedeutung des λόγος aus bilden, wonach das (grammatische) Subjekt, wie im Aktivsatze, als das thätige, handelnde, persönliche erscheint und wenn bei den Scholastikern wie auch noch bei Kartesius und über ihn hinaus, die Vorstellung in uns als objektiv bezeichnet wird, so sprach sich darin eine dunkle Ahnung des richtigen Verhältnisses aus, sowie umgekehrt, wenn durch Kant die Vorstellung in uns als subjektiv bezeichnet wird, darin der Formalismus und Naturalismus wieder zum Vorschein kommt, den Aristoteles einleitete, als er den λόγος durch die Termini des ὑποκείμενον und καθεγορούμενον bestimmte. Soweit musste dieser schwierige Punkt, den unsere Kritiker nicht anfassen mögen, so offen er vorliegt, hier berührt werden, um zum Bewusstsein zu bringen, bis zu welchem Grade das stolze Gebäude des vermeintlich autokratischen menschlichen Wissens, welches sich auf der Kritik aufgebaut hat, auf einer Begriffsverwirrung oder jedenfalls auf einer Verwirrung der philosophischen Termini beruht, über die man sich doch klar werden muss. Bis zu diesem Punkte nur hatte ich vorläufig hier die Sache zu führen. Ich füge nur noch eine Bemerkung hinzu, um das Verhältniss der kantischen Initiative zu der kartesianischen zu vervollständigen. Wenn wir dem Gesagten gemäss den eigentlichen Kern der Kritik der reinen Vernunft als den Naturalisirungsprozess des menschlichen Denkens bezeichnen müssen, der darin begründet ist, dass das Denken von der Vorstellung nicht unterschieden, also die Reflexion bis an den zweiten, oder wenigstens an den dritten Haupttheil des Theätet noch gar nicht herangereicht hat, so ist der Zusammenhang zwischen dem ersten Schritte dieses Prozesses in der transscendentalen Analytik an-

gezeigt in dem Verhältnisse der Begriffe von Raum und Zeit zum menschlichen Denken. Der logische Sprung in den Raum als reine Anschauung ist motivirt in der Thatsache, dass wir wahrnehmend als dieses materielle Punktchen in der unendlich, wie es uns vorkommt, uns umgebenden Natur uns finden; den Begriff der Zeit steht nicht eine solche sinnliche Anschauung zur Seite. Hier supplirt deshalb die naturalisirende Richtung des Denkens der äusseren Anschauung und dem äusseren Sinnen ein Inneres, welches eine reine Fiktion ist, wenn das Denken nicht sich selbst als dieses vermeintliche Innere erfasst hat. Und wie nun die kantische Initiative sich darin über die kartesianische erhob, dass er Raum und Zeit als die Formen unserer empirischen Erkenntniss ins Auge fasste, ohne dass er aber den reinen Denkprozess als solchen erfasst und von der Vorstellung ideal geschieden hatte, so gestaltet sich ihm die Zeit als die Form der reinen Anschauung für den inneren Sinn und das Denken und die Erkenntniss als der Prozess der Vorstellungs- oder Begriffsverknüpfung innerhalb dieser Form unter der Leitung und Herrschaft der apriorisch wie Kant meinte gegebenen Stammbegriffe. Welche Mittel Kant anwandte, um in dieser Weise den Schein eines im Menschen als organischen Individuum sich vollziehenden Denkprozesses zu Stande zu bringen, wie er dabei unwillkürlich beständig von dem im Sprachorganismus gegebenen bis zu einem gewissen Punkte geleitet wird, wie er beständig sich korrigirt und doch das, was er eigentlich vom Anfang wollte, nicht erreicht, wie demnach die einzig wahre und Kant gerecht werdende Auffassung seiner Philosophie die ist, die ich hier vertrete, indem ich sie als einen tief ernsten Ansatz zu einer wahren Reform der christlichen Erkenntniss aus dem Zustande ihres scholastischen Dogmatismus betrachte, der aber wegen der Unzulänglichkeit dieses Ansatzes zu dem erwünschten Ziele nicht gelangen konnte und durch die Zeitverhältnisse in das grade Gegentheil umgeleitet wurde, darüber berufe ich mich hier auf die mehrgenannte Schrift, sowie auf meine Philosophie des Bewusstseins und die katholische Dogmatik. Dass eine solche Auffassung Kant moralisch mehr gerecht wird, als irgend eine andere, darüber brauche ich mich nicht zu verantworten. Wo der eigentliche Fortschritt in der Erkenntniss bei Kant liegt, werde ich unten weiter ausführen. Hier will ich nur mit wenigen Strichen die Wirkung der kantischen Initiative

zeichnen, die um so gewaltiger war, je ernster er, ohne die höhere Wahrheit verleugnen zu wollen, den Ansatz zu einer wirklichen Reform der Logik und des Denkens gemacht hatte.

Bei Kant wie bei Kartesius liegt die lebendige Kraft des Philosophirens im Begriffe des Selbstbewusstseins. In der Art und Weise aber, wie derselbe bei dem einen und dem andern auftritt, ist der Fortschritt der Entwicklung im Ganzen schon charakteristisch ausgesprochen. Kartesius beginnt seine Initiation mit dem lebhaften Ausspruche des Selbstbewusstseins für den Philosophen in seinem Coguito ergo sum; der dann aber philosophisch sofort in dem Substanzbegriff untergeht. Bei Kant arbeitet sich der Begriff des Selbstbewusstseins langsam und mühsam aus der gewaltigen Zurüstung des Denkmechanismus heraus, ohne je ganz zu seinem vollen Rechte zu kommen, aber doch so, dass er von Anfang an, wenn auch versteckt unter dem Namen der transcendentalen Apperception, der synthetischen Einheit des Selbstbewusstseins, der transscendentalen Einheit in der Synthesis in der produktiven Einbildungskraft, den Angelpunkt der ganzen Construktion bildet und, worin ich mich nicht zu irren glaube, in seinem energischeren Hervortreten namentlich den wirklichen Unterschied der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft von der ersten begründet. So ist es innerlich motivirt, dass nun in Fichte, dem gewaltsamen Erben Kants, der Begriff des Ich oder des Selbstbewusstseins, als des subjektiv-objektiven Seins, mit ganzer Energie in den Vordergrund tritt, wenngleich wegen der Verschiebung des ganzen Denkorganismus und der Nichtunterscheidung des realen Unendlichen und des realen Endlichen, in einer verzerrten Weise; dass ferner dieser subjektiven Energie Fichtes gegenüber in Schelling die objektive Naturseite in ihrem Fortschritte in ihr Recht eintritt und dann in Hegel dieser Prozess der Gegeneinanderstellung der subjektiv und sittlich geweckten Energie des Selbstbewusstseins und des zur Anerkennung gekommenen objektiven Rechtes der Natur zu einer Art Vermittlung und wie immer, zu einem Abschlusse kommt; so dass, wenn die Initiative des Kartesius sofort in die philosophische Uebertreibung des jüdischen Monotheismus umschlug, aus der Initiative Kants ein Prozess sich entwickelte, dessen Dreiherrlichkeit in den Namen Fichte Schelling Hegel so wesentlich in einer unwillkürlichen inneren Beziehung zu der christlichen Grundlehre der Trinität

steht, wie diese selbst mit dem Bewusstsein des Menschen von sich als geistig-leibliches Wesen verknüpft ist: wie denn die abschliessende hegelsche Construktion ein vollständiges Abbild der christlichen und kirchlichen Dogmatik bildet, ein Abbild, welches freilich nur eine Karrikatur, aber als solche ein mächtiges Zeugniss der ewigen Wahrheit ist. Wenn wir dann ferner beachten, dass wie in Spinoza der einseitig gefasste Begriff des Seins und der Substanz, so in dem durch Kant angeregten Prozess eben der Prozess und die Bewegung der alles tragende Grundgedanke ist, so werden wir ja von selbst auf den Anfang der ganzen philosophischen Entwicklung in Platon und sein Ringen nach der Ausgleichung zwischen dem Sein und der Bewegung zurückgewiesen und das ist allerdings meine schliessliche Meinung von dem Erfolge eines richtigen Verständnisses des Theätet, dass wir eine wahrhafte innere, in der Abhängigkeit des individuellen Denkens von der Sprache begründete, Parallele zwischen der antiken hellenischen und der modernen (deutschen) Philosophie anerkennen müssen, welche uns beide als ein Hinaufringen des menschlichen Bewusstseins zu der Höhe der Erkenntniss im fleischgewordenen *Λόγος* erscheinen lässt; ein Hinaufringen, welches, wie es in seiner Wiederholung die innere Continuität des menschlichen Bewusstseins nicht blos im Individuum sondern im Ganzen der Menschheit bezeugt, so nicht vergebens zum zweiten Male in der Menschheit soll durchgekämpft sein, sondern die begründete Aussicht und die Bürgschaft auf eine neue Vertiefung und Befestigung des Menschheitsbewusstseins in der erlösenden ewigen Wahrheit in sich trägt, natürlich, wenn wir den kritischen Kampf durchgekämpft haben. —

Denn zunächst handelt es sich um diesen. Dass wie die Initiative des Kartesius in Spinoza, so die Initiative Kants in Fichte, Schelling, Hegel, gegen die Intention der Initiatoren in Pantheismus umschlug, jene in den Pantheismus der Immanenz, diese in den Pantheismus der Evolution, war die nothwendige Folge des nicht in der richtigen Definition des *λόγος* begründeten Denkens. Schellings jüngste Philosophie konnte daher bei allem guten Willen diesen Fehler nicht wieder gut machen. Es erfolgte vielmehr nach dem Abschlusse des nach den Umständen normalen Prozesses in Hegel naturgemäss eine vollständige Zersetzung auf Grundlage der von Kant eingeführten Alterirung der Begriffe von Subjekt und Objekt, die jeder als

einen Krankheitszustand empfindet und deren Resultat, ausgesprochen oder nicht ausgesprochen, so nothwendig der reine Materialismus ist, als wahrhaftig der Mensch in seiner Individualität als leiblicher Naturorganismus in dem ausgewirkten stofflichen Mechanismus steckt, den wir als die sichtbare Natur bezeichnen. Weder die ästhetische Auffassung von Fries, noch die Zurückschiebung der Logik auf die Mathematik von Herbart, noch der Eigensinn, womit Schopenhauer, indem er seine eigene Energie als Wille in die Natur als Vorstellung hineintrug, den theoretischen Grundfehler des ganzen Prozesses, die Verwechslung des Denkens mit der Vorstellung als System durchsetzen wollte (wobei ihm der gestohlene Rest der platonischen Ideenlehre die hauptsächlichsten Dienste leistete) konnten die Uebermacht der siegreich ins Bewusstsein vordringenden Naturerkenntniss bewältigen. Die Vorstellung, der Wille, das Bewusstsein selbst, sie sind alle nur Stücke geworden in dem Prozesse des Stoffes, in dem wir die Wirklichkeit erfassen; die Philosophie des Unbewussten kann nicht mehr sein als ein Zeugniss dafür, dass das positive Bewusstsein sich nicht durchgesetzt hat und die physiologische Psychologie krönt das Gebäude dieser neuen philosophischen Sprachverwirrung, aus der uns das Verständniss der Sprache erlösen soll und wird. — Ich habe diesen gegenwärtigen, nichts weniger als von Kant selbst intendirten Erfolg seiner Initiative flüchtig gezeichnet, weil ich nur nach einer Seite hin, von der allein ich augenblickliche Wirkung erwarten kann, denselben schliesslich genauer ins Auge fassen will, nämlich nach der Seite seines Einflusses auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie selbst. Wenn meine auf der Grundlage des richtig verstandenen Theätet beruhende Behauptung, dass die Philosophie gegenwärtig an der nicht eingehaltenen Continuität des Bewusstseins im Denkprozesse der Menschheit erkrankt, wahr ist, so muss die Krankheit unheilbar werden, wenn dieser Abbruch mit der Geschichte zum Prinzip der geschichtlichen Darstellung selbst gemacht wird, und das ist der Stand der Sache, bei dem wir jetzt auch in Deutschland angekommen sind. —

XI. Die Gegenwart.

Ich denke hier nicht an spezielle Untersuchungen, die ja unter allen Umständen, wenn sie gewissenhaft ausgeführt sind, ihren

Werk lasen, sondern in zusammenfassende Gesamtdarstellungen wie
In brauchen wir nur die Lehrbücher der Logik zu lesen, um
die bezeichnete Tendenz der neueren der geschichtlichen
Continuität mit dem Inhalt der modernen Denkens mit allen seinen
Fortschritte und in ihren Resultaten zu suchen. Ueberall stehen Ver-
wie Ueberweg und Erdmanns Darstellungen der Philosophie werden
die neuere Philosophie noch in ihrem Zusammenhange mit der
ganzen Entwicklung der Philosophie behandeln und in reichster
Masse von einem ganz gemeinschaftlichen Inhalt und Problem be-
seelt sind, wenn gleich die Lehre von der Fortbildung der und
meiner Lebensordnung einen richtig gestellten Grundriss des
Verhältnisses zwischen Platon und Aristoteles stellen kann
Durchführung für die ganze Entwicklung der neuen Geschichte
der Philosophie von Thales bis auf unsere Zeit einen
Werken gegenüber ergänzend zum Bewusstsein bringen wollte.
Es liegt dann in zweiter Linie Kuno Fischers Geschichte der
neueren Philosophie, ein literarisch gewonnenes und hoch geschätztes
bedeutendes Werk, welches der Auffassung der Geschichte der Philo-
sophie im modernen Sinne Bahn gebrochen hat, aber auch in
demselben Masse der engeren geschichtlichen Charakters ent-
behrt, so dass Fischer selbst einer grundsätzlichen Lösung der
sicheren Kenntniss der Entwicklung der Philosophie der Neuzeit
als einer Norm bedurfte. Diese Stellung Fischers ist
in dem Streite um Trendelenburg zum Austrag gekommen und
da meine Schrift über Kant durch diesen Streit veranlasst wurde,
so kann ich hier auch in dieser Beziehung auf diese Schrift ver-
weisen. Es kommt dann, wenn wir von Zellers Geschichte der
deutschen Philosophie, welche der Auffassung Zellers gemäss den
inneren Zusammenhang der neueren Philosophie mit der alten
ignorirt, absehen, in letzter Linie die Geschichte der neueren
Philosophie von Windelband, welche sich nun schon ganz und gar
in dieser von Kuno Fischer gebrochenen Bahn bewegt. Hier wird
die moderne Entwicklung als ein für sich bestehendes Gebiet der
Geschichte betrachtet, dessen Material im Grossen und Ganzen
Fischer unterbreitet, in dessen Darstellung die beste Reproduk-
tion schon vorhanden ist, der gegenüber Windelband seine Arbeit
durch ihren besonderen Zweck rechtfertigen zu müssen glaubt.
Darin aber thut er sich selbst Unrecht: denn die Darstellung
Windelbands ist in der engeren Umgrenzung, wie der Begriff der

Geschichte auf die moderne Entwicklung bezogen wird, eine viel eingehendere und exaktere, als die Fischers, aber sie ist, wenn Fischer unwillkürlich noch wie in dem grossen Rahmen des weltgeschichtlichen Verlaufes der Entwicklung steht, eine im Geiste des modernsten Standpunktes der Philosophie psychologisch motivirte und da man die Psychologie jetzt nur mehr als Resultat der Physiologie anerkennt, so ist damit der naturalistische Standpunkt deutlich genug bezeichnet. „Philosophische Systeme, sagt Windelband in der Vorrede, wachsen nicht mit logischer sondern psychologischer Nothwendigkeit; aber sie erheben den Anspruch auf logische Geltung. Sie wollen daher zugleich pragmatisch und kritisch, zugleich kausal und teleologisch betrachtet sein: zu begreifen und zu erklären sind sie aus den Ideenassociationen, welche in diesem Falle nicht nur individuellen sondern weltgeschichtlichen Charakters sind und sie sind zu beurtheilen nur nach dem Maasse, in welchem diese Associationen sich den logischen Gesetzen zu fügen vermocht haben.“ Wir sehen, ob die von der Philosophie unter allen Umständen anerkannten logischen Gesetze in ihrer Begründung psychologischer oder metaphysischer Natur, ob die Ideenassociationen d. i. die Vorstellungsverbindungen der Ausdruck eines unbegriffenen Naturgesetzes oder der Ausdruck einer übernatürlichen (metaphysischen) Wahrheit im menschlichen Bewusstsein sind, das ist der Punkt, wo meine antik-christliche mit der modern-naturalischen Auffassung Windelbands zusammenstösst. Wollte ich nun von diesem Gesichtspunkte aus die ganze Schrift Windelbands beurtheilen, so hätte ich eine weitläufige Arbeit vor mir, die zudem meinen jetzigen Zweck nur verdunkeln würde. Für diesen ist es vielmehr ein neuer Beweis der Richtigkeit meiner Auffassung, dass ich mit Windelband grade an dem Punkte mich klar auseinander setzen kann, wo nach gemeinsamer Anerkennung der wesentliche Wendepunkt zur durchgesetzten modernen Anschauung liegt, nämlich in der Begründung der Kritik der reinen Vernunft von Kant durch die transscendentale Analytik, speziell in der Deduktion der Verstandesbegriffe. Hier haben wir also den Punkt erfasst, wo wir wieder mit der genauesten Untersuchung einsetzen müssen. —

Ich habe den Entwicklungsgang Kants bis zur Kritik der reinen Vernunft logisch als den ernsten Versuch einer Reform der scholastischen Philosophie bezeichnet, welcher in dem

nicht durchgesetzten Absicht auf die richtige Erkenntniss der Negation seine erste, in der transscendentalen Aesthetik seine zweite und in der transscendentalen Analytik, speziell in der Deduktion der Stammbegriffe seine dritte Niederlage erlitt, die dann zum Angel- und Wendepunkte für die moderne naturalistische Auffassung der Dinge wurde, ein Erfolg der gegen Kants Intention und Meinung erstrat aber doch schon begründet und angezeigt ist in dem grauen Verhältnisse, worin sein logischer Rückgang mit der Erschlaffung seiner religiösen Ueberzeugung und auch seines naturwissenschaftlichen Schwunges steht. Ich bitte aber noch einmal nicht zu vergessen, dass ich über die logische, nicht über die moralische Entwicklung Kants urtheile. — Windelband findet in der Deduktion der Stammbegriffe die That, welche Kant zum Philosophen κατ' ἐξοχήν gemacht hat: sie erscheint ihm als die grösste der theoretischen Entdeckungen Kants, wodurch er sich gleichzeitig über den empirischen Skeptizismus und den logisch formalistischen Rationalismus erhob, indem er die Einsicht gewann, welche den Ursprung seiner eigentlichen Lehre bezeichnet, dass es neben den logischen noch andern Formen der Verstandesthätigkeit gibt und dass in ihnen der Grund für alle nothwendige und allgemeine Kenntniss der Erfahrung zu suchen ist. (Windelb. Gesch. d. neueren Philosophie, II, 17. 66.) In der Beantwortung der Frage: aus welchen Gründen können wir überzeugt sein, dass die in der Wahrnehmung des einzelnen Subjektes sich vollziehenden räumlich-zeitlichen Synthesen von Empfindungen nothwendige und allgemeine Bedeutung haben, in der Beantwortung dieser Frage also (welche in der Deduktion der Stammbegriffe gegeben sein soll) entwickelt Kant nach Windelband die grösste Energie seines Denkens und das ist der Punkt, wo er sich über das Vorurtheil des naiven Realismus weit emporhebt (ibd. S. 74). Auf diesen Punkt stützt sich denn auch wohl das Urtheil Windelbands, dass unter allen Systemen der neueren Philosophie keines ist, welches dieselbe so in nuce darstellt, welches ein so vollständiges Bild des modernen Denkens gäbe, als das kantische und dass er Kant gradezu als den grössten aller Philosophen betrachtet. — Da nun die Thatsache selbst, dass Kant den entscheidenden Schritt seiner Kritik in einer absolut unkritischen Abhängigkeit von dem damaligen Stande der formalen Logik gethan hat, unleugbar ist und auch von Windelband nicht geleugnet werden

kann, so können die widersprechenden Beurtheilungen nur in der Verschiedenheit der Auffassung begründet sein und zunächst müssen wir constatiren, wie Windelband sich bei Anerkennung der Thatsache die Sache zurecht legt. Denn dass es sich nun auch von Seiten Windelbands zunächst um seine subjektive, resp. individuelle Auffassung Kants handelt, bezeugt er selbst. Wenn dies, heisst es S. 32, die eigentliche Anlage der kritischen Methode ist, so kann es anderseits nicht zweifelhaft sein, dass dieselbe aus den verwickelten Deduktionen der kantischen Lehre erst herausgeschält werden muss. — Ich bemerke dazu nebenbei, dass von einer Deduktion der Stammbegriffe bei Kant in keiner Weise die Rede sein kann, so sehr er sich auch die logische Schwäche seiner Stellung empfindend Mühe gegeben hat, den Anschein einer solchen zu gewinnen. Die Kategorien sind im eigentlichen Sinne zusammengesucht und wenn in ihnen unwillkürlich eine gewisse innere Berechtigung und Vollständigkeit, die Kant zu einem an Aberglauben streifenden Respekt vor der Vierzahl verleitet hat, zu Tage tritt, so hat das lediglich seinen Grund darin, dass in ihnen das Resultat der Missentwicklung der aristotelischen Logik zusammengefasst wurde, wie ich an anderer Stelle genau nachgewiesen habe. Die Kategorien Kants, um die Sache mit einem treffenden Worte zu bezeichnen, bilden eine Parallele zu den 24 Klassen des linneischen Pflanzensystemes. —

Gehen wir jetzt auf Windelband zurück. Es ist bei der klaren Vorstellung, heist es S. 71 u. folg., welche Kant von der Verschiedenheit der Aufgabe der formalen und erkenntnisstheoretischen Logik gehabt hat, höchst merkwürdig, dass er dennoch meinte, das von der formalen Logik aufgestellte System der Urtheile als Leitfaden für die Aufsuchung der erkenntnisstheoretischen Funktionen benutzen zu können. Mit seiner Ueberzeugung von der Unanfechtbarkeit der formalen Logik legte er, obwohl ihm doch die Verschiedenheit, welche in dem Vortrage der Urtheilslehre selbst unter den Schulphilosophen obwaltete, kaum hat entgehen können, dennoch seiner Aufsuchung der Kategorien die Tafel der Urtheile, wie er sie vorzutragen pflegte, zu Grunde. . . . Es ist klar, dass der Zusammenhang zwischen jenen Urtheilsformen (selbst deren System als richtig zugegeben) und diesen reinen Verstandesbegriffen, welche die darin wirksamen Verknüpfungsformen enthalten sollen, zum grössten Theil nur ein

[illegible] [illegible] [illegible] [

Begriff der Erkenntniss neu, d. h. ohne dogmatische, metaphysische oder psychologische Voraussetzungen, zu formuliren und dann zu untersuchen, inwieweit das menschliche Denken denselben zu realisiren vermag, lösen. In diesem Sinne gilt es, dass durch Kant der erkenntnisstheoretische Gesichtspunkt zum maassgebenden für die Philosophie überhaupt gemacht worden ist. — Auf diese Thatsache, das ist Windelbands Meinung, kam es an, dass der subjektive Akt des Urtheils zum Grund und Träger der objektiven Erkenntniss gemacht wurde, insoweit vermöge der Kraft des Urtheils Vorstellungsverbindungen zu Stande kommen, die allgemeine gültige Bedeutung haben, was sich ausser in der Mathematik auch in der Naturwissenschaft realisiren lässt, insoweit diese es nur mit Erscheinungen, die das Denken selbst sich schafft, nicht mit Dingen an sich, wie die alte Metaphysik, zu thun hat. „Nun gab es, sagt Windelband S. 50 weiter, Ansätze zu dieser erkenntnisstheoretischen Behandlung genug auch in der vorkantischen Lehre. Bei Locke, bei Leibniz, bei Hume sind sie unverkennbar vorhanden; aber die Voraussetzung, dass das Urtheil über den Erkenntnisswerth der Vorstellungen von der Einsicht in ihren Ursprung abhänge, verquickte vor Kant überall diese Untersuchung mit psychologischen Theorien. Kant wurde erst dadurch originell, dass er sich klar machte, es sei für den Erkenntnisswerth des Denkens ganz gleichgültig, wie es zu Stande gekommen ist.“ Und S. 71: Und diese Bedeutung seines neuen Prinzipes wird dadurch nicht geschmälert, dass Kant sich in der Anwendung desselben offenbar vergriffen hat. Hiernach beruhte also die entscheidende That der Kritik auf ein Vergreifen, welches wie durch einen glücklichen Zufall den richtigen Prozess des Denkens, für den es an sich gleichgültig ist, wie er zu Stande kommt, gefunden hat. Das stimmt freilich einigermaassen mit der beständig wiederholten Aussage Kants, dass die allgemeine Logik es nur mit den Formen des Denkens zu thun hat, abgesehen von allem Inhalte und von aller Beziehung auf das Objekt; aber doch nicht ganz. Was Windelband sagt, würde geradezu in den Nihilismus des Denkens führen, wonach einem Thiere oder jedem Dinge das Denken ebenso gut beigelegt werden kann, wie dem Menschen, und das menschliche Bewusstsein und die menschliche Vernunft verläugnet wird. Dieser Nihilismus hat sich im sogenannten Positivismus, wie wir sehen

werden, als das Endresultat der in ihrer schiefen Richtung einseitig durchgebildeten Kritik Kants herausgestellt; aber Windelbands Meinung ist das nicht; er vergisst es doch nicht, dass es eben menschliches Bewusstsein ist, womit er und Kant es zu thun haben und dass es daher in der That so ganz gleichgültig für den Erkenntnisswerth des Denkens nicht ist, wie es zu Stande gekommen ist, sondern dass psychologische Motive wenigstens dabei wesentlich im Spiele sind. „So kommt es, sagt er S. 52, 53, dass die Erkenntnisstheorie, wenn sie auch ihre Auffassung ohne jede Rücksicht auf psychologische Voraussetzungen formulirt hat, doch zur Lösung derselben überall auf psychologische Thatsachen und Theorien rekurriren muss und dieses Verhältniss rechtfertigt sich von selbst, sobald man bedenkt, dass es sich um die Kritik nicht irgend einer anderen, sondern eben der menschlichen Erkenntnissfähigkeit handelt.“ Nun sind wir aber mit diesem Rekurs auf das menschliche Bewusstsein und auf die psychologische Lösung der Frage nicht am Ende, sondern erst recht am Anfange der Widersprüche bei Kant und demnach bei Windelband. „Es ist aber hieraus klar, heisst es S. 53, dass dem ganzen Umfange der kantischen Kritik eine nicht minder umfangreiche psychologische Ansicht zu Grunde liegt, und es wird das um so merkwürdiger dadurch, dass Kant im Verlaufe seiner Kritik der Wissenschaft der Psychologie den Charakter der Apodiktik (der allgemeinen und nothwendigen Erkenntnissgültigkeit) absolut abgesprochen hat. In dem energischen Hinblicke auf die Kritik des Werthes bedachte er nicht die grosse Anzahl von psychologischen Voraussetzungen, mit denen er selbst nicht nur bei der Lösung jedes einzelnen Problemes verfuhr und der Natur der Sache nach verfahren musste, sondern auch den ganzen Aufbau seiner neuen Lehre gliederte. So enthält seine Lehre zwar die vollkommene Unterordnung des psychologischen unter das erkenntnisstheoretische Moment, aber doch auch zugleich den Beweis, dass ohne die Aufnahme des ersteren die kritische Aufgabe durchaus nicht gelöst werden kann.“ Wäre nun Windelband Platoniker, so würde er bedacht haben, dass das Sich-Verwundern über solche Widersprüche und merkwürdige Vorgänge nur der Anfang der Philosophie ist; die Aufgabe des Philosophen aber, sie zu lösen und zum Verständniss

zu bringen. Das geschieht aber nimmer dadurch, dass man auf die später sich erweiternde Bedeutung der Psychologie verweist, sondern nur dadurch, dass man die Möglichkeit und den Erklärungsgrund dieses Vorganges bei Kant aufweist, dass er einerseits den erkenntnisstheoretischen Werth wie der formalen Logik so der Psychologie absolut zurückweist, und doch anderseits nur durch die Berücksichtigung der Psychologie seine entscheidende That, der Umwandlung der blos formalen Logik in eine erkenntnisstheoretische, zu Stande bringt. Die Lösung des Räthsels liegt aber in der unwillkürlichen Abhängigkeit, worin sich Kant bei seinem ganzen Unternehmen von der Regelung des individuellen Denkens durch die Sprache und den Sprachorganismus befand; der innere Widerspruch, unter dem sich seine Entwicklung vollzog, erklärt sich daraus, dass er mit diesen Formen operirt, ohne darauf reflektirt und ohne sie verstanden zu haben und Windelbands Verwunderung über diesen merkwürdigen Vorgang beruht darauf, dass er diesen seinen Grund bei Kant nicht erkannt hat. Ich werde das sehr genau im Einzelnen konstatiren. Kants Grundlage bei Deduktion seiner Stammbegriffe ist die Abstraktion von dem Inhalte der Erkenntniss. Die allgemeine Logik, heist es z. B. § 10 der Kritik d. r. V., abstrahirt, wie mehre male schon gesagt wurde, von allem Inhalte der Erkenntniss und erwartet, dass ihr anderwärts, woher es auch sei, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dahingegen hat die transscendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transscendentale Aesthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde." Von dem Ursprunge der Stammbegriffe, und davon, dass es für den Erkenntnisswerth des Denkens ganz gleichgültig sei, wie es zu Stande gekommen ist, sagt Kant nichts; das ist eine Auffassung, die Windelband hineinlegt. Zufällig ist aber diese Umdeutung dessen was Kant sagt, nicht und ich werde zu erklären haben, wie sie zu Stande kommt. Nun sind wir aber bei Kant hier durchaus auf den Begriff des synthetischen Urtheils a priori also auf das Urtheil in seinem Verhältniss zum λόγος angewiesen und Windelband selbst kommt so deutlich auf alle in diesem Verhältnisse von mir hervorgehobene Momente zurück, dass er den offenbaren

[illegible]

[illegible]

Form der [illegible]

begriff [illegible]

Ausdruck [illegible]

subjektiver [illegible]

die formale [illegible]

Berücksichtigung [illegible]

ihre wesentliche [illegible]

auf eine [illegible]

Thatsache [illegible]

der einseitigen [illegible]

Substantivsatz [illegible]

Prädikatsbegriff [illegible]

endlich nur [illegible]

nicht immer [illegible]

heissen: Subjektsbegriff und Prädikatsbegriff [illegible]

durch alles dieses an, dass wohl die hier [illegible]

ihn herankommen, dass er aber die Sache selbst nicht [illegible]

hat. Denn den wirklichen Prozess der Logik im [illegible]

wir, wie ich gezeigt habe, nur dadurch, dass wir erstens beim Substantivsatz die beiden Formen, die deduktive, wo der Prädikatsbegriff ein Adjektiv, und die induktive, wo auch der Prädikatsbegriff ein Substantiv ist, unterscheiden, und zweitens den ganzen Substantivsatz als Ausdruck des Urtheils als die Form nur für die subjektive und formelle Seite des λόγος im Gegensatze zum Aktivsatze, als der Form für die objektive und reale Seite des λόγος verstehen. Ist dann der λόγος selbst als σύνθεσις von ὄνομα und ῥῆμα, Nomen und verbum finitum, nur dadurch, dass das Bewusstsein, der Geist, die Person sich der Sache gegenüber zur Geltung und zum Ausdruck gebracht hat, so sehen wir, dass die Philosophie in Aristoteles so wenig wie in Kant die Höhe des Denkens schon wieder erreicht hat, die von Platon in der richtigen Definition des λόγος wenigstens berührt worden ist. Was Kant wollte mit seinem Begriffe des synthetischen Urtheils a priori war in der That dasselbe, was im λόγος nach seinem ganzen Sinne ausgesprochen ist, nur dass er, nach dem Kampfe, den er an seiner Stelle und unter seinen Verhältnissen für die Wahrheit seines Denkens durchzukämpfen hatte, in einer verkümmerten und verschränkten Weise individuell das zum Ausdruck brachte, was im λόγος, in dem durchgebildeten hellenischen Sprachorganismus, in reiner und klarer Weise für das denkende Bewusstsein der ganzen Menschheit schon gewonnen und gegeben ist. Wir dürfen ja nur nie vergessen, dass auch Kant nur vom Begriffe des λόγος, vom sprachlichen Bewusstsein aus, operirt. Indem sich ihm aber der λόγος in die subjektive Seite, das Urtheil, und zwar in die deduktive Form des Urtheils verkümmert und zusammengezogen hat, welches seiner Natur nach analytisch ist und den formalen Charakter des subjektiven menschlichen Denkens als endlichen ausprägt, so schiebt er die reale Seite durch den Begriff des Synthetischen in diesen verkümmerten Begriff des λόγος hinein und erreicht so in dem Bewusstsein einer allgemein gültigen und nothwendigen Vorstellungs- oder Begriffsverknüpfung, deren innerer Grund ihm unbewusst im λόγος liegt, die aber mit der (Natur) Erscheinung zusammenstimmt, die Illusion, einen Erkenntnissakt, eine Wahrnehmung im Menschen als individuellen Naturwesen zu Stande gebracht zu haben. Wir werden dem ganzen Process, wie er sich in den zweitausend Jahren von Platon bis Kant im logischen Denken vollzogen hat vollständig

übersehen, wenn wir uns jetzt an den Theätet erinnern. Die Aufgabe des Theätet war, zu zeigen, dass auch die Wahrnehmung im Menschen, insoweit er als sinnliches oder organisches Naturindividuum gefasst wird, nicht zu Stande kommen kann, sondern, dass das menschliche Individuum, um als erkennendes, bewusstes Wesen sich zu behaupten, durchaus auf die sittliche Gemeinschaft, auf das Gemeinbewusstsein der Menschheit in der Sprache zurückgewiesen wird; Kants philosophische That drückt Windelband richtig in dem Satze aus, dass er gezeigt habe, wie Empfindung (der nächste sinnliche Eindruck) in uns zur Wahrnehmung werde. Auch Kant steht dabei wie Platon, und wie thatsächlich kein Philosoph und kein Mensch es anders kann, unter der Direktion und der Herrschaft des λόγος, aber während die Philosophie in Platon aus dem sinnlich-individuellen heraus zum gemeinsamen Bewusstsein im λόγος sich emporarbeitet (antikes Denken), ist Kants Philosophie der Versuch, das im λόγος stehende Individuum als solches, d. i. also nach seiner organischen Naturseite als erkennendes und denkendes zu erweisen (modernes Denken). Möglich war das nur durch die Wendung zu dem zweideutigen Begriff des Transscendentalen auch in der Logik, wonach, wie Raum und Zeit für die Wahrnehmung, so die Stammbegriffe für das Denken der Thätigkeit des Individuums vorausliegen, also ein Gegebenes sind, worin aber ja schon die volle Anerkennung der Thatsache ausgesprochen ist, dass es eben nichts anderes als die nur nicht zum Bewusstsein gekommene Reflexion auf das im Sprachorganismus ausgeprägte menschliche Bewusstsein ist, was hinter diesem ganzen Prozesse steht, Wie sich dieses bei Kant selbst in den inneren Widersprüchen seiner Entwicklung und dann bei seinem neuesten Darsteller in der Beschönigung dieser Widersprüche durch psychologische Umdeutung, hinter der aber schon der nackte Naturalismus steht, sich ausdrückt, dafür mögen noch folgende Belegstellen aus Windelband dienen. S. 65. „Erst dadurch, dass die Empfindungen, welche die Elemente unserer Anschauungsbilder sind, bei der räumlichen und zeitlichen Synthese zugleich als Eigenschaften von Dingen aufgefasst und dass zwischen diesen Dingen bestimmte Beziehungen als nothwendig gedacht werden, verwandelt sich der Inhalt unserer Vorstellungen in das Bild einer Welt von Dingen, die mit einander in Verhältnissen stehen. Diese Verwandlung ist nicht mehr eine

Sache der Sinnlichkeit, so sehr auch das gewöhnliche Bewusstsein von einer unmittelbaren Wahrnehmung von Dingen und ihren Verhältnissen sprechen mag Die reine Wahrnehmung enthält nichts als Empfindungen in räumlicher und zeitlicher Anordnung; das reine Wahrnehmungsurtheil ist, wie es Hume charakterisirt hatte, nur das Bewusstsein einer räumlichen Coordination und einer zeitlichen Succession von Empfindungen. Alles, was darüber hinausgeht, enthält eine Deutung der Wahrnehmungen, welche nur durch die Anwendung gewisser begrifflicher Beziehungen auf das Material der Empfindungen zu Stande kommt. Begriffliche Beziehungen aber sind die Funktion nicht mehr der Sinnlichkeit, sondern des Verstandes. Wenn also das gemeine Bewusstsein davon spricht, dass es Dinge mit ihren Eigenschaften und Verhältnissen „erfahre", so ist diese Erfahrung eine Thätigkeit, welche sich aus dem Zusammenwirken der Sinnlichkeit und des Verstandes ergibt und die Erkenntnisstheorie hat die Aufgabe, den Antheil, welchen jeder dieser Faktoren an dem Produkte hat, festzustellen. Kants scharfe Sonderung von Sinnlichkeit und Verstand führt ihn daher zu der weittragenden Einsicht, dass in allem, was wir Erfahrung nennen, unsere Wahrnehmung bereits mit einer grossen Anzahl von Funktionen des Denkens durchsetzt und von denselben verarbeitet ist." Man wird anerkennen müssen, dass hienach, selbst wenn ich die von der richtigen Definition des λόγος aus gegebene Geschichte der Logik lediglich als eine geschichtliche Thatsache in der Menschheit nehme, ohne auf ihre tieferen Ursprunge und Zusammenhänge einzugehen, die von mir durchgeführte Auffassung die einzig im echten Sinne der Kritik berechtigte ist. S. 69, „Schriebe eine ausser uns stehende Natur dem menschlichen Geiste seine Erkenntniss vor, so könnten wir nicht wissen, ob wir diese Vorschriften schon in dem Umfange kennen gelernt haben, um zu wissen, mit welchem Grade von Allgemeinheit die einzelnen gelten; dagegen ist diese Apriorität sogleich begründet, wenn es umgekehrt unser Verstand ist, welcher der Natur die Gesetze vorschreibt. Die Paradoxie dieses Satzes besteht nur so lange, als man dabei an eine willkürliche Thätigkeit des individuellen Verstandes denkt; was Kant meint, ist vielmehr, dass wir von einer allgemeinen und nothwendigen Erkenntniss der Natur nur unter der Bedingung sprechen dürfen, wenn das, was wir Natur nennen, nicht eine Welt von Dingen an sich, sondern

vielmehr der nach den allgemeinen Gesetzen unseres Geistes gedachte Zusammenhang der Erscheinungen ist.“ Wenn man hier anstatt des allgemeinen Gesetzes unseres Geistes das im Sprachorganismus ausgeprägte menschliche Bewusstsein setzt, so wird man besser einsehen können, wie die im Transscendentalen hervortretende Paradoxie, als ob das individuelle menschliche Erkennen nur als ein schaffendes begriffen werden könne, zu überwinden ist. S. 75, Nun treten aber diese objektiven Synthesen gleichfalls in dem individuellen Bewusstsein auf. Sie zeichnen sich nur dadurch aus, dass ihnen ein Gefühl von Nothwendigkeit und Allgemeinheit beiwohnt, welches aus der empirischen Associationsthätigkeit nicht zu erklären ist. Desshalb kann der Grund der Objektivität nur darin gesucht werden, dass im tiefsten Grunde des individuellen Bewusstseins eine allgemeine Organisation thätig ist, welche nicht sowohl in ihrer Funktion selbst, als vielmehr in den Produkten derselben vor das individuelle Bewusstsein tritt. Dieses findet desshalb die Vorstellung der Gegenstände als ein Fertiges und Gegebenes vor und betrachtet dieselben als etwas ihm Fremdes und Aeusserliches, während sie in Wahrheit in der innersten Werkstätte seines eigenen Lebens erzeugt worden sind. Das Gegenständliche also in unserem Denken beruht auf einer überindividuellen Funktion, welche gleichmässig den Untergrund aller individuellen Vorstellungsthätigkeit bildet „und S. 76: In dieser überindividuellen Intelligenz liegt also der Grund für die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Erfahrung. Die Kategorien sind nichts als die besonderen Formen der Synthesis, welche die transscendentale Apperception anwendet, um die Mannigfaltigkeit der Empfindungen in die begriffliche Einheit zu bringen, in welcher allgemein auch die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der räumlich-zeitlichen Anordnung begründet ist. Die Welt der Gegenstände ist also ein Produkt der überindividuellen Organisation, welche als Erfahrung in uns einzelnen thätig ist.“ Man sollte sagen, dass einer Kritik auf diesem Standpunkte der Nachweis dieser überindividuellen Organisation, Funktion und Intelligenz, dieser allgemeinen Organisation im tiefsten Grunde des individuellen Bewusstseins, aus dem richtig verstandenen λόγος und der Geschichte der Logik nur willkommen sein könnte, selbst um den Preis, dass sich das individuelle

Selbstbewusstsein unter einer höheren Hand beugen müsste. Vor der Hand muss ich aber gestehen, dass mir auch Windelband noch wenig Hoffnung zu einer solchen Bekehrung gibt, wenn ich sehe, wie er (S. 75) von einer in dem, was wir Erfahrung nennen, thatsächlich vorliegenden Nothwendigkeit und Allgemeinheit spricht, während doch die ganze Energie sich darauf concentrirt, eben diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu begründen; oder wie er von einer reinen Wahrnehmung, die nichts als Empfindung enthält, spricht, während doch Empfindung (als menschlicher Bewusstseinsakt) eben erst durch die Wahrnehmung, die den Begriff des Gegenstandes erschliesst, verursacht wird. — In solchem unlogischen Gebahren liegt der negative Abschluss vorbereitet, den, wie es scheinen kann, unsere Philosophie im sogenannten Positivismus finden soll; doch will ich, ehe ich damit mich einlasse, vorher noch in kurzen Zügen ausführen, worin nach meiner Auffassung der wahre mit Kant gemachte Fortschritt im Erkennen liegt und wie dieser nach Kants innerster und nie verleugneter Intention wieder aufgenommen und durchgeführt werden kann. —

Ich will zu dem Zwecke an die folgende Aeusserung Windelbands anknüpfen (S. 62). „Kant würde den Gedanken an die Möglichkeit, dass Raum und Zeit zugleich apriorische Formen unserer Sinnlichkeit und reale Formen der wirklichen Welt seien, nicht so völlig absprechend behandelt haben, wenn er nicht einerseits in den Antinomien einen direkten Beweis dagegen zu besitzen geglaubt hätte und wenn nicht anderseits seine persönliche Ueberzeugung vollständig in der Richtung befestigt gewesen wäre, dass die Welt der Dinge an sich den moralischen Werth der Uebersinnlichkeit besitze und dass eben die gesammte sinnliche Welt nur eine mit dem wahren Wesen inkongruente Erscheinungsform desselben sei. Es ist unrichtig in dieser Ueberzeugung Kants philosophische Originalität zu suchen. Die Lehre, dass die Sinnenwelt nur der schwache Abglanz einer höheren Welt sei ist so alt wie das methaphysische Denken überhaupt. Sie ist weder dem Grübelsinn der indischen, noch der begrifflichen Klarheit der griechischen Philosophen fremd, sie ist in der mittelalterlichen und der neueren Philosophie an mehr als einer Stelle und in mannigfachen Verhältnissen aufgetreten und sie trägt bei Kant zunächst nur den eigenthümlichen Zug, dass sie in der

transscendentalen Aesthetik durch lediglich erkenntnisstheoretische Ueberlegungen begründet erscheint und den Nerv derselben bei ihm das Prinzip bildet: eine allgemein gültige und nothwendige Erkenntniss sei nur soweit möglich, als der menschliche Geist nach seinen eigenen Bewegungsgesetzen sich das Bild der Welt entwerfe, und zu diesen Formen, nach denen er dasselbe zu entwerfen genöthigt sei, gehörten in erster Linie diejenige der sinnlichen Synthese in Raum und Zeit.“ — In zweiter Linie kamen dann, wie wir wissen, die reinen Stammbegriffe des Verstandes hinzu. Kants Philosophie stellt sich demnach ihrem innersten Wesen nach in die Reihe der grossen Unternehmungen des menschlichen Geistes, welche seine ewige Wahrheit gegenüber dem vergänglichen Scheine seines irdischen Daseins zu begründen sich bemühten. Kant kann im vollen Sinne das Wort der Schrift für sich in Anspruch nehmen: Kein Ohr hat es gehört und kein Auge hat es gesehen, was Gott den Seinen bereitet hat; und wenn wir seine Bedeutung als Denker in Anschlag bringen, so steht er keinem anderen Philosophen so nahe als Platon. Es gilt aber dieses von Kant nicht blos moralisch, obwohl in dem tief und ernst ethischen Ausgang seiner Philosophie zugleich sowohl seine wahre innere Grösse als auch seine logische Schwäche zum Ausdruck kommt, sondern es gilt auch von seiner Erkenntnisstheorie, insoweit sein Begriff des Transscendentalen innerlich absolut nothwendig und wesentlich mit dem Phänomenalen zusammenhängt, d. i. dass eine Erkenntniss nur insoweit anerkannt wird, als die Erfahrung durch ihr vorausliegende Vorraussetzungen bedingt ist, wodurch der Begriff der Kritik so bestimmt wird, dass einerseits zwar alles, was unter diese Bedingungen fällt und nur dieses der Kritik unterworfen, anderseits aber das jenseits dieser Bedingungen liegende von ihr ausgeschlossene also als über ihr erhaben anerkannt wird. An und für sich ist dieses durchaus die richtige und im Wesen unseres menschlichen Denkens als endlichen begründete Stellung der Erkenntniss, welche auch die Scholastik in dem Grundsatze, dass die Kategorien auf Gott keine Anwendung finden, anerkannt hat und welche ich nach Platon als das mit der Rektifikation verbundene Gesetz der Umkehr des Denkens bezeichne; und darin, dass Kant diese richtige Stellung der Kritik unter unendlich schwierigen Verhältnissen herausgearbeitet und eingehalten hat, liegt seine unvergängliche

Bedeutung in der Geschichte der Menschheit. Was aber die fortschreitende Selbstbesinnung des Bewusstseins in der Menschheit als das Unzulängliche in der kritischen That Kants anerkennen muss, ist der Art, dass es zugleich den Hinweis auf die Ergänzung und die Remedur des Fehlerhaften in sich schliesst und wie ich bei Kartesius nachgewiesen habe, dass ich auf dem durch die richtige Erklärung des platonischen Theätet gewonnenen Standpunkte nichts von dem im Cogito wahrhaft gemachten Fortschritt des Denkens aufzugeben brauche, um die wegen seiner Unzulänglichkeit sich daran knüpfenden Fehler und Irrungen zu vermeiden, so ist dasselbe, aber in intensiv und extensiv den Verhältnissen entsprechendem, Maasse bei Kant der Fall. Einigermaassen ausführen will ich diese meine Stellung nur noch nach der hier mir am nächsten liegenden erkenntnisstheoretischen Seite, die ja eben auch die entscheidende ist.

Man pflegt Kants Hauptverdienst als Philosoph darin zu setzen, dass er dem naiven Realismus der nächstliegenden Auffassung, als ob wir durch unsere Wahrnehmung Gegenstände erfassten, den Todesstoss gegeben habe. Aber in eben diesem Verdienste hat man auch der Kritik, welche die Kritik Kants verstanden hat, den Hammer in die Hand gegeben, um den vermeintlichen Alleszermalmer selbst zu zermalmen, insoweit er nämlich im halben Werke stecken geblieben ist und statt der reconstruirten Metaphysik, die er intendirte, aus logischer Schwäche psychologisch und moralisch abgeschlossen hat. Wenn nämlich Kant das, was wir im gemeinen (naiven) Denken als Gegenstände oder Objekte der Wahrnehmung ansehen, als Bewusstseinsakte erkannte, weil ja nichts, was für einen Gegenstand gilt, in unserer Erkenntniss sein kann, ohne durch unser Bewusstsein hindurchgegangen zu sein; wenn er aber diesen Gedanken erfasste, ohne darauf reflektirt zu haben, dass das Bewusstsein eines jeden Individuums in der Sprache steht, so hat er ja selbst den naiven Realismus nur in dem zunächst liegenden Sinne des Individuums überwunden; er selbst aber mit seiner ganzen Kritik und mit allen, welche in seiner Kritik die Leuchte ihrer Erkenntniss gefunden haben, bleibt in dem naiven Realismus stecken, worin die Sprache selbst befangen ist, wobei ich das schon oben Gesagte wiederhole, dass Kant selbst nie der Meinung war, mit der Religion oder auch selbst mit dem Christenthume

gebrochen zu haben. Diese Consequenz erscheint mir als so zwingend, dass ich es als eine reine Gedankenlosigkeit erklären muss, wenn Windelband das richtige Verständniss der Erkenntnisslehre Kants in der Einsicht findet, dass alles, was wir Erfahrung nennen, von einer grossen Anzahl von Funktionen unseres (des menschlichen Denkens) durchsetzt sei, ohne auf die Bedeutung der Sprache für das Denken des Individuums reflektiren zu wollen. Eben dieses Durchsetztsein der hinter uns liegenden Erfahrung von den Funktionen des Gedankens das ist es ja, was wir kritisch in der Sprache nachweisen wollen. Es behauptet dieser Einwurf seine Gültigkeit, selbst wenn man die Sprache je nur nach ihrer nationalen Bedeutung als das schlechthinige Prius und die geistige Voraussetzung für das Individuum in seiner Beziehung zur Nation, zur Familie, betrachtet; er gewinnt aber eine absolute Gültigkeit, wenn wir die Sprache als ein Symptom der Menschheit mit der Vernunft zusammenfallend und die Zusammengehörigkeit der Individuen zur Gemeinschaft, deren Organ die Sprache ist, als im Wesen des Menschen begründet erkennen und wenn auch nach dieser Seite hin vorerst die ganz der Naturseite zugekehrte Nachwirkung der kantischen Initiative dahin gekommen ist, selbst diese menschheitliche Bedeutung der Sprache in Frage oder vielmehr in Abrede zu stellen, so behauptet doch der von mir erhobene Einwurf auch so historisch-kritisch genommen doppelt und dreifach seine Gültigkeit, weil der aufgewiesene Zusammenhang in der Geschichte des Denkens vom Theätet bis Kants Kritik der reinen Vernunft klar vorliegt und nur von der Gedankenlosigkeit oder dem bösen Willen der naive Rückgriff Kants bei Aufstellung seiner Kategorien auf den verworrenen Zustand der formalen Logik diesem aufgewiesenen Zusammenhange gegenüber nicht als eine absolut schwache und unwürdige Grundlage der Kritik der Vernunft empfunden, oder, wenn sie so empfunden ist, aufrecht erhalten werden kann. Das aber was Kant wirklich erreicht hat, nämlich die exakte bewusste Stellung des individuellen Denkens gegenüber der (Natur) Erscheinung und der Empirie im allgemeinen, das bleibt bei dieser vollen Erkenntniss vom dem Begründetsein des individuellen Bewusstseins in dem in der Sprache ausgeprägten menschlichen Gesammtbewusstsein grade so bestehen, wie ich es vorhin in Betreff der Initiative des Kartesius in seinem Cogito gesagt habe, nur dass hier nach dem Maassstabe des zwischen

Kartesius und Kant liegenden Fortschrittes des Denkens und der menschlichen Entwicklung im Ganzen die im Sinne der wahren Erkenntniss des λόγος revidirte Kritik dem innersten Wahrheitsgehalte der Religion und des christlichen Dogmas näher gerückt ist. Was demnach den erkenntnisstheoretischen Werth der Logik als die eigentliche kritische That Kants in dem Begriffe des synthetischen Urtheils a priori angeht, so ist ja offenbar, dass in jedem einzelnen Falle nicht diese Formel, sondern die geistige Energie des erkennenden Individuums das Wirkende, die lebendige Kraft ist, um im Sinne der Mechanik zu sprechen; so wie ja auch nicht der sprachliche Ausdruck des Ich als solcher das Bewusstsein, sondern nur das Symptom des Bewusstseins, des Geistes, ist; dass also überhaupt in keiner Formel, so wenig in der Formel des synthetischen Urtheils a priori als in der richtigen Definition des λόγος als der σύνθεσις von ὄνομα und ῥῆμα, insoweit dieselbe als ein mechanischer Bewegungsprozess verstanden wird, ein Erkenntnissprinzip, genauer gesprochen ein erkennendes Prinzip liegt; dass daher Kant, indem er unter seinen Verhältnissen und nach seinem Entwicklungsstandpunkte den λόγος zu eng und zu niedrig griff, nur unwillkürlich zu der Illusion die Veranlassung geworden ist, als ob das menschliche Individuum als blosses Naturwesen denkend und erkennend gedacht werden könne. Wie im Gegentheil dazu das philosophische Denken durch den in seiner Vollbedeutung erkannten λόγος richtig dirigirt wird, will ich auf Grund des beigedruckten grammatisch-philosophischen Schemas andeuten.

Particulae.

Pronomen-Numerale		Praepositio-Conjunctio
ideal	Adverbium	formal
	Adjectivum	
	Subjektiv	
	Satz	
Nomen	Objektiv	Verbum
Substantivsatz	Intransitivsatz	Aktivsatz

Interjectiones.

Der ganze Thatbestand des menschlichen Denkens besteht innerhalb des λόγος, der Sprache, die wir philosophisch nur in ihrer vollendeten Form, der indogermanischen oder der hellenischen, zu beachten haben. Das ist die Grundlage der Kritik; der Anfang des Denkens aus der Natur ist eine unkritische Illusion. Die Ueberwindung dieser Illusion, der Täuschung, als ob der Mensch als blos sinnliches Wesen ein erkennendes sei, ist der erste Schritt, den eine wahre Erkenntnisslehre thun muss und den schon Platon im Theätet geleistet hat in dem Beweise, dass Wahrnehmen als blos organischer oder mechanischer Bewegungsprozess nicht Erkennen sei, resp. dass so, da doch unser Wahrnehmen thatsächlich Erkennen ist, nicht einmal Wahrnehmung zu Stande kommen könne. — Der organische Ausbau der Sprache im λόγος beruht nun darauf, dass der denkende Geist, das selbstbewusste Ich, sich als Moment, als lebendige Kraft, in den Bewegungsmechanismus der Vorstellungen einsetzt; Satz oder Rede als Synthese von Name und Wort. Dass diese Erkenntniss nothwendig zum übermenschlichen Ursprung der Sprache, zur Begründung des λόγος im Λόγος führt, braucht hier nicht weiter berücksichtigt zu werden. Auch Kants entscheidender Grundbegriff des synthetischen Urtheils a priori kam ja auf die Synthese zurück; er griff nur individuell-subjektiv, was der λόγος vor ihm im Namen der bewussten Menschheit schon ergriffen hatte. — Natürlich setzt sich aber das denkende Ich nicht selbst als ein so zu sagen ponderables Moment in den Mechanismus der Vorstellungen ein, sondern auch nur als ein Vorstellungsmoment; die Sprache ist das Zeugniss des Geistes als Werk, als Schöpfung des Geistes, nicht als ob der Geist selbst ein Stück seines Werkes würde, so wenig, wie Gott schaffend ein Theil der Schöpfung wird. Weil desshalb die ganze Sprache nur eine Form für die Thätigkeit des Geistes sein kann, so ist der nächste Schritt des vollendeten Sprachorganismus, in den einfachen Ausdruck des λόγος als der Synthese von Namen und Wort (Intransitivsatz) hineinzubringen die Differenzirung der Satzformen nach dem Gegensatze von Substantivsatz und Aktivsatz; indem in dem einen die Form unseres Denkens als Vorstellungs- oder Begriffsverknüpfung, in der anderen der Inhalt unseres Bewusstseins als des der Natur gegenüber thätigen Geistes ausgeprägt wird. Hier hat sich schon seit Aristoteles die Sache verwirrt und wir haben gesehen, wie von Kant, indem er im Be-

griffe des synthetischen Urtheils die ganze reale Bedeutung des Aktivsatzes in die Form des Substantivsatzes hineinschob, der Begriff des Objektes und mit ihm dann auch die Bedeutung des Subjektes alterirt und so das sprachliche Denken eben nur als ein mechanischer Vorstellungsprozess gefasst wurde. — Der organische Sprachbau selbst bleibt sich seiner wahren Stellung bewusst, indem er der wirklichen Stellung des Menschen folgt ohne aber desshalb aus dem im λόγος ausgesprochenen Grundbewusstsein vom Wesen und der Stellung des Menschen im Ganzen herauszufallen. Ich denke an die Bildung des Adjektivs im Gegensatze zum Substantiv wie zum Verbum, welches im sprachlichen Organismus genau so steht, wie die Wahrnehmung oder genauer gesprochen die Empfindung im empirischen Bewusstsein; wie diese ist es wesentlich individuell und insoweit subjektiv gegenüber dem im λόγος, in der Synthese von Name und Wort, ausgesprochenen objektiven Bestande des menschlichen Bewusstseins. Es bedarf aber gerade hier der genauesten Reflexion, um den Stand des Denkens, wie er sich aus Kant entwickelt hat, zu erfassen. Empfindung ist das, wodurch die Aussenwelt an uns herantritt. Wir denken dabei zunächst an das menschliche Individuum als Naturorganismus. In diesem Sinne sagt Windelband mit Recht, dass es die eigentliche Aufgabe Kants gewesen ist, gezeigt zu haben, wie die Empfindung in uns zur Wahrnehmung (zur Erkenntniss, Erfahrung) wird. Das hat die naturalisirte Erkenntnisstheorie von ihm festgehalten. Aber der Sprachorganismus hatte längst das Thatsächliche in diesem psychologischen Zustande des Menschenbewusstseins anticipirt; denn in diesem Psychologisch-subjektiven der Empfindung liegt eben, wie gesagt, die Ausbildung des Adjektivs im Gegensatze zum Nomen und Verbum begründet und von da aus begreifen wir, wie für das Adjektiv die Steigerung die spezifische immanente Modifikation und Lebensbewegung ist, wie für das Verbum die Abwandlung nach den Personen (und in zweiter Linie nach Zeit und Modus) und für das Substantiv die Abwandlung nach den Casus. Wie fein nun der vollendete Organismus der helleniachen Sprache, indem er für die typische Form des Substsntivsatzes als Ausdruck der Form des Denkens im Prädikatsbegriffe das Adjektiv mit seiner subjektiven Bedeutung ausbildete, daneben aber die andere Form für die Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine stellte; welche

gute und böse Folgen diese von der Philosophie bisher nur halb verstandene Arbeit des Geistes in der Sprache gehabt hat und wie also Kants eigentliche That, der Nachweis der Umwandlung der Empfindung in die Wahrnehmung nur im Geiste der Sprache richtig verstanden werden kann und daher mit Unrecht und nicht im Sinne Kants naturalistisch gedeutet wird, das haben wir gesehen. Ich verfolge die Sache nur noch um einen Schritt weiter, um auch den ersten Schritt Kants in der transscendentalen Aesthetik logisch zu rehabilitiren. In dem verstandenen Verhältniss von Substantiv, Verbum und Adjektiv ist der Thatbestand des menschlichen Bewusstseins in der Sprache erfasst. Die hier ineinander verflochtenen realen Beziehungen sind die des Gegensatzes von Person und Sache (Geist und Stoff) und vom Subjektiv-individuellen (Psychologischen) und Objektiv-allgemeinen (Metaphysischen). Die Verhältnisse, welche sich aus diesen Beziehungen ergeben, sind formell in den Ausbau des Satzes hineingearbeitet, wie z. B. in die Deklination beim Substantiv das Raum- in die Conjugation beim Verbum das Zeitverhältniss, in die Art der Verbindung des Verbums mit dem Nomen im Satze, d. h. im Modus das Verhältniss des Subjektiven zum Objektiven. Die Formen des entwickelten Sprachorganismus sind der Ausdruck dieses die wahren Verhältnisse des menschlichen Bewusstseins erfassenden Denkens und was in den fluxionsfähigen Redetheilen lebendig ausgewirkt ist, das klingt dann in den adverbialen und flexionsunfähigen Partiken als von der organischen Bewegung ausgeschiedenen aber doch noch im Organismus bleibenden Theilen wieder, wobei ich nur noch mit Hinweisung auf das Schema bemerke, wie vielsagend die eigentliche Adverbialbildung an das Adjektiv sich anschliesst, wie den im strengen Sinne rein formalen Bildungen der Präpositionen und Conjunktionen die im wahren Sinne idealen Bildungen des Pronomens und des Zahlwortes gegenüberstehen, nach beiden Seiten aber der Grundgegensatz von Nomen und Verbum wieder herausleuchtet; wie endlich die ganze organische Sprachentwicklung gewissermaassen als ein Durchgang der noch unter der Linie des Satzes stehenden Interjektion zu der über der durchgebildeten Satzfügung als geistige Interjektion sich erhebenden eigentlichen Partikel sich darstellt. — Dabei bemerke ich der jetzigen „Kritik“ gegenüber nur dies eine, dass ich wegen dieses ideal aufgefassten Standes der Sprach-

entwicklung nicht anzunehmen brauche, als sei die Sprache aus Interjektionen und Lauten hervorgegangen; auch in der entwickeltsten Rede hat die Interjektion noch ihre Stelle. —

Soviel mag an dieser Stelle erlaubt gewesen sein und genügen aus dem anderweitig schon Gesagten einzufügen, um einer Geschichtsschreibung der Philosophie gegenüber, wie der Windelbands, der nicht blos im Allgemeinen für die Geschichte der modernen Philosophie sich der Rücksicht auf den Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung entschlagen, sondern namentlich auch meinen Nachweis dieses Zusammenhanges bei seiner Darstellung einfach glaubt ignoriren zu dürfen, zu zeigen, dass sich jene überindividuelle Organisation und Intelligenz und jene überindividuelle Denkfunktion, die auch in Windelbands Darstellung aller unserer Erfahrung nach Kants Erkenntnisstheorie zu Grunde liegt, sich sehr wohl nachweisen und auf einen positiven Ausdruck bringen lässt bei gutem Willen und ohne auf Leibniz's prästabilirte Harmonie zurückzugreifen, die ja, wie die Ideenlehre Platons selbst, soweit sie richtig ist, nur einen Bruchtheil von dem enthält, was Platon wirklich geleistet hat, als er durch die energische und verzweifelte Untersuchung im Theätet hierdurch zu der richtigen Definition des λόγος gelangte und was Kant bei seinem gewissenhaften und treuen Wahrheitsstreben wohl nicht würde zurückgewiesen haben, wenn ihm eine kritische Erkenntniss der Lage zu Gebote gestanden hätte. —

Ich thue nun noch einen Schritt weiter um denen, die es so machen, wie Windelband, zu Gemüthe zu führen, wie rasch einer solchen geschichtslosen Auffassung der Geschichte der neuern Philosophie die Rache auf dem Fusse folgt. Sie thut es in der Gestalt einer neusten Schrift des Herrn Laas, Professors der Philosophie an der Universität Strassburg, welche sich als erster Theil einer kritischen Auseinandersetzung zwischen Idealismus und Positivismus einführt und in welcher nebst Platon Kant als der Hauptverführer der Menschheit zum Idealismus, der Sophist Protagoras aber als der wahre Urheber der neuen Lehre des Positivismus, deren Charakter vorläufig durch die Worte S. 166: das eigenthümlich Platonische in dem Hang zum Uebersinnlichen liegt in dem Gegensatz, in dem es zur Sinnenwelt gedacht wird, gekennzeichnet sein mag, auf den Thron der Gegenwart erhoben

werden soll. Indem wir hieraus vorläufig schon soviel sehen, dass es sich um eine Erkenntnisstheorie handelt, durch welche jeder Glaube an ein Uebersinnliches im Bewusstsein der Menschheit radikal zerstört und mit jenem Naturalisirungsprozess des Denkens, den wir als das unwillkürliche Resultat der kantischen Theorie erkannt haben, ein voller Ernst gemacht werden soll, so bezeichne ich als meine Aufgabe dieser Erscheinung gegenüber den Nachweis, erstens wie dieselbe als eine nothwendige Consequenz mit der von Windelband am deutlichsten vertretenen Auffassung zusammenhängt, wonach Kants kritische That in der Lösung des Erkenntnisswerthes des Denkens von seinem Ursprunge zusammenhängt und zweitens wie dieselbe, indem sie auf den Protagoras d. h. auf den platonischen Theätet zurückgeht, mir den positiven Schlussbeweis für die, geschichtlich genommen, absolute Bedeutung dieser platonischen Schrift und ihres richtigen Verständnisses an die Hand gibt. Indem Laas es unternimmt, die extreme Consequenz der mit Kant geschehenen Wendung auf den Theätet zurückzuführen, ohne aber auf ein solches wahrhaftes, geschichtliches Verständniss des Prozesses einzugehen, wie ich es vom Standpunkte des λόγος aus durchgeführt habe, muss er nothwendig, wenn meine Auffassung richtig ist, in seinem Positivismus in der positivsten und eklatantesten Weise zum Falle kommen. Ehe ich indess auf die beiden bezeichneten Punkte eingehe, wird es nothwendig sein, über die neue Lehre selbst noch etwas genauer zu referiren und wenigstens nicht überflüssig, damit der Leser der Bedeutung der Sache inne werde, ihre Stellung im Ganzen unserer Wissenschaft und Geisteskultur etwas genauer anzusehen. — Der Positivismus im Allgemeinen ist nicht eine neue Erscheinung für uns, sondern, wie wir wissen, die Form, in der der wissenschaftlich auftretende Sensualismus und Materialismus in unserem Jahrhundert vorzüglich freilich in England und Frankreich, aber auch schon vielfach in Deutschland, Wurzel gefasst hat und sein Name drückt die Meinung aus, dem angeblich oder wirklich schaal und leer gewordenen Denken den wahren positiven Inhalt in den Thatsachen der Erfahrung, vorab der allem Menschlichen zu Grunde liegenden Naturwissenschaft, geben zu wollen. Laas gibt ihm aber, indem er auf den platonischen Theätet und den Protagoras zurückgreift, eine selbständige neue Gestalt von zunächst nur erkenntnisstheoretischer, aber eben desshalb um so radikalerer

Bedeutung, indem er ihn als Correlativismus bezeichnet, und das ist der Punkt, den wir genauer ins Auge fassen müssen. Wir lassen hier am besten Laas selbst sprechen. S. 182 sagt er: Diese Erkenntnisstheorie ist kein Subjektivismus mehr, sondern — wenn für so etwas Einfaches und Natürliches ein so komplizirtes Wort nicht zu barok klingt — Subjekt-Objektivismus; sie ist genau genommen nicht Relativismus sondern Correlativismus. — Sie wiederholt den alten Satz, dass die Natur Erscheinung sei, aber nicht in dem antik naturphilosophischen, auch nicht im platonischen oder kant-herbartschen Sinne, und ohne die Nebengedanken, zu denen ein solcher Sinn Veranlassung gibt; ohne die Tendenz das „Wesen" oder das „Prinzip", welches hinter der Erscheinung liegt und sich in ihr „manifestirt" erkennen zu wollen; ohne die Voraussetzung, dass Schein und Erscheinung doch auf etwas hindeuten, was erscheint. Nein, Erscheinung wird in diesem Sinne gar nicht genommen, sondern desshalb ist Natur Erscheinung, weil sie nur relative Bedeutung hat, weil sie schlechthin nur als Objekt zu einem wahrnehmenden vorstellenden Ich denkbar ist; welches Ich selbst freilich, wie gesagt, seinerseits wiederum nicht ohne Nicht-Ich, nicht ohne Wahrnehmungsobjekte existirt." Laas führt nun diesen Begriff der Erkenntnisslehre als Correlativismus zwar zunächst auf den platonischen Protagoras im Theätet zurück, in dessen Darstellung er folgende drei Lehren findet: dass erstens die Wahrnehmungen Produkte paarig zusammengehörender unablässig fliessender und sich wandelnder Prozesse sind; dass sie desshalb zweitens ohne jeden Bestand, in stetem Fluss, in ruhelosem Werden sind und dass drittens alle Wahrnehmungen ein unauflösliches Beieinander von Subjekt und Objekt zeigen, so dass weder das Subjekt noch das Objekt für sich besteht; jedes Objekt das Objekt eines Subjektes und jedes Subjekt Percipiens eines Objektes ist. Diese letzte und wesentlichste Bestimmung, — welche, worauf hier schon vorläufig hingewiesen sein mag, so im Theätet gar nicht vorkommt und welche leise schon den faulen Fleck dieser ganzen Sophistik des Correlativismus angezeigt, indem Laas doch nicht zu sagen wagt, dass, wie jedes Objekt das Objekt eines Subjektes, so jedes Subjekt das Subjekt eines Objektes, sondern nur, dass es Percipiens eines Objektes sei — ist Laas geneigt, dem Protagoras selbst zuzuschreiben, obwohl er die ganze platonische Deduktion

der Wahrnehmung aus der Bewegung weder — wie ich, wenn auch aus ganz andern Gründen — für ächt protagoreisch, noch auch, worin er mit Peipers übereinstimmt, für nothwendig zum Beweise dieses dritten Satzes, der die Grundlage des Correlativismus und dadurch das Positivismus bildet, hält. „Wird doch nichts behauptet, heisst es S. 183, als ein für Jeden controlirbarer Sachverhalt, als die Thatsache, dass Objekte unmittelbar nur bekannt sind als Gegenstände, Inhalte eines Bewusstseins, cui objecta sunt, und Subjekte nur als Beziehungscentren, als der Schauplatz oder die Unterlage von Wahrnehmungs- und (Vorstellungs-) Inhalten, quibus subjecta sunt; dass die uns unmittelbar bekannten Objekte und Subjekte keine Wesen an sich sind', dass sie beide nur mit einander existiren, mit einander entstehen und bestehen, aneinander gebunden." Hiernach soll also der Positivismus, wie ihn Laas auf der Grundlage des protagoreischen Correlativismus für uns Deutsche zurecht legt, die Lehre sein, welche nichts anderes als Thatsachen, zugleich aber als die einzige Grundthatsache anerkennt, dass in unserem Erkennen oder Wahrnehmen eine schlechthinige Wechselbeziehung zwischen Subjekt und Objekt stattfindet. Wenn ich Erkennen *oder* Wahrnehmen sage, so stelle ich mich auf den Standpunkt von Laas, der an einer Stelle zwar nur „Empfindung, Gefühl und Reproduktionsfähigkeit als das immer vorauszusetzende" angibt (S. 51) an anderer aber (S. 118) ausführt, dass für die sensualistische Voraussetzung, dass alle höheren geistigen Zustände und Prozesse, auch das Denken, das Erkennen, die Vernunft als gesetzmässig transformirte Wahrnehmungen und Erlebnisse fühlender, bedürfender, gedächtnissbegabter, spontan beweglicher Wesen (animalia) zu fassen seien, nichts anderes in Anspruch genommen werde als Thatsachen; woraus man sieht, dass er sich um den Unterschied von Empfindung und Wahrnehmung ebenso wenig bekümmert hat (während doch Windelband die ganze Leistung Kants schliesslich dahin pointirt, dass er bewiesen habe, wie Empfindung in uns zur Wahrnehmung werde) wie er sich um den schon dem Protagoras in den Mund gelegten Gebrauch von Subjekt und Objekt genirt.

Wir sehen aus diesen letzten Bemerkungen schon, wie schwach es bei Laas mit dem Verständnisse des Theätet, auf den er doch seine neue Lehre zurückführen will, bestellt ist; doch wollen wir, um der Sache den rechten Hintergrund zu geben, es

nicht unterlassen, zuvor mit ganzem Nachdrucke darauf hinzuweisen, dass, wenn jetzt zu Gunsten des Positivismus dem Idealismus gegenüber die Thatsachen und die Wirklichkeit von der Philosophie ins Treffen geführt werden, damit in erster Linie nichts anderes gemeint ist, als die so unendlich schwer ins Gewicht fallenden Thatsachen der neueren Naturwissenschaft. Dass Laas von diesem hohen Rosse aus, wenn auch, soviel ich sehe, nur auf dem Sattel, den ihm Helmholtz bereitet hat, den Kampf gegen den Idealismus d. i. gegen jeden Glauben an eine übersinnliche Existenz führt, versteht sich von selbst und dass er als Philosoph nicht zu mehrerem verpflichtet ist, als sich wenigstens dieser Thatsachen bemächtigt zu haben, ist ja unbedingt zuzugestehen. Dass er aber als Philosoph das Recht habe, alle die Consequenzen, welche der Darvinismus im modernen Bewusstsein gezeitigt hat, aus diesen Thatsachen selbst als Thatsachen zu handhaben, das kann ich ihm nicht zugestehen und ich werde seine ganze auf diesem Gebiete zur Schau getragene Weisheit, die sich in so ungebührlicher Weise dem alten Platon gegenüber spreizt, lo lange für Charlatanerie halten, als er mir nicht bewiesen hat, dass er einem Helmholtz gegenüber, der übrigens von seinem Positivismus noch himmelweit absteht, wenigstens auch den Jesuiten Secchi (die Einheit der Naturkräfte) studirt hat. Ich selbst gehe hier auf diese Seite nicht ein, weil ich der Ueberzeugung bin, dass der Philosoph, der eine im richtigen Sinne idealistische d. i. im Denken oder im Glauben begründete Auffassung der Dinge festhält, beim jetzigen Stande der Dinge dem Naturforscher nur dadurch imponiren kann, dass er ihm die Möglichkeit aufweist, das ganze thatsächliche Resultat der Forschung in sein Denken aufzunehmen, ohne daran zu Grunde zu gehen, was aber hier so nebenbei nicht ausgeführt werden kann. Hier habe ich es nur mit der Thatsache zu thun, dass der unwillkürlich aus Kant hervorgegangene Naturalisirungsprozess des Denkens, der in dem auf den Correlativismus fundirten Positivismus realisirt werden soll, sich genöthigt gesehen hat, bis auf den platonischen Theätet zurückzugehen, wie denn auch Laas mit Nachdruck ausführt, dass zwischen Protagoras und Hume, an den Kant anknüpft, eigentlich kein Zwischenglied existire, weil, wie er bitter klagt, die ganze Menschheit durch den leidigen Idealismus des Platon, der noch an einen Gott und eine Seele und alles, was

damit zusammenhängt, glaubt, von der „Wahrheit" des Protagoras sich hat abführen lassen, so dass auch Kant, trotz seiner protagoreischen Velleitäten, nur der Urheber eines neuen Idealismus wurde, der nicht allein einen Fichte, Schelling, Hegel, sondern auch den mathematisirenden Herbart sammt aller Philosophie des Bewussten und Unbewussten, um von dem alten längst abgethanen Aberglauben des Christenthums und der Kirche gar nicht mehr zu sprechen, mit sich fortgerissen hat. Ich will nur noch die Bemerkung beifügen, dass in dieser naturwissenschaftlichen Hinsicht das Recht des Materialismus, wenn auch noch nicht in der Form des Laas'schen Positivismus, in unendlich gewichtvollerer Weise von Lange in seiner Geschichte des Materialismus vertreten worden ist, der aber seinerseits, indem er zugleich mehr auf den Demokrit, der dem Herrn Laas noch zu gläubig zu sein scheint, als auf den Protagoras zurückgreift, mit Platon und Aristoteles sich nicht genauer einlässt, ich meine aus einem gewissen scheuen Gefühle von Gründlichkeit, von dem aber ein so begriffsleichter Philosoph, wie Laas, weniger berührt wurde. —

Gehen wir jetzt auf die oben genannten beiden Hauptpunkte unserer Aufgabe zurück und suchen wir zuerst den Zusammenhang des laas'schen Correlativismus und Positivismus mit der Wendung, die dem modernen Denken durch Kant gegeben worden ist.

Bis zu einem gewissen Grade, insoweit nämlich Kant selbst so wenig wie Laas und alle anderen Kritiker auf den Unterschied des Denkens von dem Vorstellen in dem Sinne, wie dieser erst in der bewussten Unterscheidung des Formalen und Realen im sprachlichen Denken gewonnen ist, eingeht, insoweit, sage ich, ist sich Laas selbst dieses Zusammenhanges bewusst, und konstatirt ihn ausdrücklich. „Es ist manches, sagt er S. 186 mit Beziehung auf Kants Bemühung, seinen Idealismus von dem descartes-berkeleischen zu trennen, geradezu so conzipirt, dass es Protagoras, ich will nicht behaupten, auch hätte sagen können, aber, wenn er es ausgesprochen gefunden hätte und sich hinlänglich in der historischen Situation orientirt gehabt hätte, wahrscheinlich ohne Zögern unterschrieben haben würde" und führt dann die folgende Stelle aus Kant an, wobei ich nicht näher untersuchen will, wesshalb er sie nur aus dem Text der ersten Ausgabe anführt und ob die Auslassungen für Laas ganz bedeutungslos

sind. „Also fällt . . . . alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie ebenso auf das Zeugniss unseres blosen Selbstbewusstseins anzunehmen . . . . wie das Dasein meiner selbst . . . . Nun sind aber äussere Gegenstände (die Körper) blos Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existiren ebensowohl äussere Dinge als ich selbst existire . . . . Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ebensowenig nöthig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit . . . . meiner Gedanken; denn sie sind beiderseits nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genügsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.“ Das ist allerdings der nackte Positivismus, wie Laas ihn bringt, vorausgesetzt, wie gesagt, dass menschliches Denken in der That nichts als eine Succession von Vorstellungen ist und von dem denkenden Ich, dem thatsächlichen Bewusstsein als dem thätigen Urheber dieser Verknüpfung in der „Succession“ der Vorstellungen abgesehen wird, was Kant im Ernste doch aber noch nicht wollte, so unklar ihm auch die Sache blieb. — Was uns nun an dieser Stelle noch zu fehlen scheint, nämlich die ganz spezielle Zurückführung des laas'schen Correlativismus und Positivismus auf den eigentlichen Kernpunkt der kantischen Erkenntnisstheorie im Begriffe des synthetischen Urtheils a priori, das wird uns an anderer Stelle geboten. So sehr nämlich die neue Lehre der ausgesprochenste Sensualismus und Materalismus ist, so dass nicht etwa aller religiöse oder philosophische Glaube verleugnet, sondern die Möglichkeit einer solchen erkenntnisstheoretisch in Abrede gestellt wird, so will doch Laas mit dem platonischen Protagoras nicht allein die Unterscheidung des (sittlich) Guten und Bösen, die ja auch Platon dem Protagoras insoweit noch zugestehen musste, als dieser in dem Gesetze wenigstens eine Norm für das Handeln des Einzelnen anerkannte, sondern auch die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit für sich d. h. für seinen positivistischen Erkenntnissstandpunkt aufrecht erhalten und ich will um zu zeigen, dass ich in diesem meinen sehr ernst gemeinten Angriff auf einen Mann, der eine Professur der Philosophie an der gewissermaassen par excellence deutschen Hochschule bekleidet, wohl die Sache von der Person unterscheide, die Worte, in denen Laas sein In-

teresse für die Wahrheit sehr lebhaft ausspricht, anführen S. 251: „Auch uns ist Wahrheit Uebereinstimmung mit einem objektiven Sachverhalt, auch uns ist der objektive Sachverhalt eine Norm, nach der sich das Urtheil zu richten hat; auch uns zerschellt an dieser Norm der wüsste Anspruch aller Subjekte und Momente, gleichwerthig zu sein, gleich sehr das Wahre auszuprägen; auch uns duldet die Wahrheit keine kontradiktorischen, keine verschiedene Annahmen, auch uns ist das Wahre nur eins.“ Das würde Protagoras wohl nicht mit Laas gesagt haben und dieses persönliche Wahrheitsgefühl wollen wir unter allen Umständen hoch halten; ob aber Laas im Stande sei, „diese Norm, wie er hofft, im Sinnlichen zu etabliren,“ wollen wir des näheren untersuchen.

Wir ersehen aus den eben angeführten Worten schon, dass es in Betreff der Wahrheit auch bei Laas um das Urtheil sich handelt und damit werden wir direkt auf den Kern der Sache geführt. Laas spricht sich darüber in folgender Weise aus. S. 231: Es kann wohl als ein eigenthümliches Verdienst Platons bezeichnet werden, dass er dasjenige phychische Gebilde (!), an welches sich die Frage wegen der Wahrheit ausschliesslich haftet, herausgezogen und terminologisch besonders bezeichnet hat; wir nennen es heute das Urtheil. . . . Die Sinne führen uns Wahrnehmungen zu. Aus ihnen entstehen durch Prozesse, die wir mit den Thieren gemein haben, Erinnerungen, Vorstellungen: unmittelbar gewisse psychische Wirklichkeiten. An und mit denselben arbeitet das Bewusstsein (die Seele) in eigenthümlicher Weise weiter. . . . Dies geschieht in einem inneren Selbstgespräch, das die Seele über ihre Vorstellungen führt. . . . Das definitive Resultat solch inneren Redens und Fragens ist dann das Urtheil. . . . Im Urtheil also, würden wir im platonischen Sinne behaupten können, im Urtheil allein hat die Frage nach der Wahrheit ihren Bereich, nicht in den Wahrnehmungen und den aus ihnen abgesetzten Vorstellungen, nicht in den sinnenden Fragen der Reflexionen, sondern in dem entscheidenden Abschluss dieser Reflexionen.“ Damit glaubt Laas über die platonische Behauptung in Betreff des Urtheils, und dessen Werth für die Frage nach der Wahrheit, die doch auch er ganz stillschweigend zu acceptiren scheint (oder nicht!) genug gesagt zu haben und geht dann zur nähern Untersuchung von drei Klassen von Urtheilen über, die er mit Mill

als logische ontologische und Werthurtheile unterscheidet. — Wer nun diese Ausführung von Laas mit der in dieser meiner Schrift auf Grundlage des erklärten Theätet gegebenen Entwicklung über die platonische Lehre vom Urtheil vergleicht, der wird zugestehen müssen, dass sie sich zu derselben verhält, wie, nun wahrhaftig, warum soll ich, da der Positivismus auf den Darwinismus hinausläuft, es nicht sagen, wie ein Affe zum Menschen. Denn das muss man vor allem wohl im Auge behalten, dass der Positivist aus dem Bereiche der „platonischen Behauptung" nicht heraus kann; er kann das, was Platon gesagt und zum Bewusstsein gebracht hat, verhunzen, aber verleugnen kann er es nicht, so wenig, wie der Philosoph auf der Katheder wohl den Menschen und die menschliche Vernunft in sich demonstrando verleugnen, aber noch nicht desshalb ein wirkliches Thier statt seiner auf die Katheder bringen kann. Das ist die Macht der Sprache, in der das menschliche Individuum als denkendes Wesen steht: die das Individuum missbrauchen kann, indem es als Individuum das nicht verstandene Gesetz des vernünftigen menschlichen Denkens als Mordstahl gegen die Vernunft in der Menschheit richtet, so wie der Mensch doch nur desshalb zum Selbstmörder werden kann, weil er eben ein Mensch, ein mit Bewusstsein und Freiheit begabtes Wesen ist. Für zu ernst wird man hoffentlich diesen Ausblick bei dem Versuche, den der Positivismus auf die philosophische Katheder in Deutschland macht, nicht ansehen. —

Indess wollen wir durch diesen das Innerste aufregenden Ernst der Sache uns in dem genauen und exakten Nachweise der Unzulänglichkeit der laas'schen Begründung seines Positivismus durch den protagoreischen Correlativismus in Verbindung mit der kantischen Erkenntnisstheorie nicht stören lassen. Zunächst erinnern wir uns der beiden schon oben im Vorübergehen bemerkten Subreptionen, die Laas sich gerade im Kerne der Sache zu Schulden kommen lässt. Zwischen Empfindung und Wahrnehmung unterscheidet, wie wir sehen, Laas nicht, während doch die ganze Erkenntnisstheorie Kants, wie wir wissen, darauf hinauslief, zu zeigen, wie Empfindung in uns als leiblich organischen Wesen zur Wahrnehmung, also zu einem geistigen Erkenntnissakte, werden können und während die ganze Arbeit Platons im Theätet wesentlich darin besteht, die in der Wahrnehmung als anscheinend sinnlichen Akte des organischen Indivi-

dumms noch unklar zusammenliegender Begriffe der Empfindung, der Vorstellung und des Denkens von einander zu scheiden, wobei, indem es zum klaren Bewusstsein kommt, dass als ein blos organischer Naturprozess, als ein mechanischer Bewegungsprozess, was er blos individuell gefasst nur sein könnte, auch die Wahrnehmung nicht zu stande kommen könnte, so dass der Mensch als wahrnehmendes d. h. erkennendes Wesen durchaus auf die Gemeinschaft, auf die Sprache, angewiesen ist. Dann aber werden wir inne, welche kolossale Gedankenlosigkeit sich der deutsche Neugründer des Positivismus zu Schulden kommen lässt, wenn er seinen Positivismus auf den angeblich protagoreischen Correlativismus von Subjekt und Objekt begründet. Woher hat denn Laas seinen philosophischen Begriff von Subjekt und Objekt als aus jener Logik, die sich auf der platonischen Definition vom λόγος aufgebaut hat, welche Definition Platon im schweren Kampfe mit der im Protagoras vertretenen sophistischen Leichtfertigkeit errungen hat, der von einem Subjekt und einem Objekt noch keine Ahnung hatte? Wenn Laas hier für seine Gedankenlosigkeit sich auf die schier allgemeine Gepflogenheit unserer Wissenschaft und wissenschaftlichen Kritik, der ich durch meine richtige Erklärung des Theätet hoffe ein Ende gemacht oder wenigstens für's erste einen ernstlichen Stoss gegeben zu haben, berufen kann, so ist das leider nur zu wahr; aber es ist ja eben auch zu hoffen, dass das Extrem, wozu dieser Zustand des Denkens jetzt in dem Positivismus des Herrn Laas geführt hat, geeignet ist, über den wahren Stand der Sache die Augen zu öffnen. Wir werden das noch besser sehen, wenn wir nunmehr den genaueren Zusammenhang des correlativistischen Positivismus mit der kantischen Erkenntnisstheorie ins Auge fassen und daraus abnehmen, wie in der That jene nur die Realisirung der Unabhängigstellung des Erkenntnisswerthes des Denkens von seinem Ursprunge ist, welche Windelband als die Pointe der kantischen Erkenntnisstheorie herausgestellt hat. Dazu mag die folgende Stelle S. 235/36 genügen. Nachdem mit Berufung auf den Theätet und Sophistes als das Aergste, was die Nichtunterscheidung der logischen und ontologischen Urtheilsformen in Fällen, wo sie „den Sprachüsancen entsprechend coalesciren", beim Idealisten Platon angerichtet hat, dieses bezeichnet ist: dass Urtheile von ausgesprochenem Existenzialcharakter von ihm wie logische Subsumptionen unter dem

Gattungsbegriff Sein behandelt werden, heisst es weiter: „Wir sehen in diesen Stellen den Keim zu dem ganzen dogmatisch-scholastischen Missbrauch vor uns, mit dem Kant Jahre lang ringen musste, ehe er zu der Einsicht kam, die in den klassischen Sätzen ausgesprochen ist: Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge. Ein jeder Existenzialsatz ist synthetisch. Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammengehängt, ist wirklich. Nicht blos Platons eigene Wissenschaftstheorie, sondern auch die Art, wie er die Lehre des Protagoras aufgefasst und dargestellt hat, hat unter dieser terminologischen Unzulänglichkeit und der ihr folgenden Begriffsvermischung beträchlich gelitten. Ja wir gehen gewiss nicht zu weit, wenn wir vermuthen, dass der Mangel an einer schärferen Sonderung des blos kopulativen und des existenzialen Gebrauches des „Sein“ in so fern auch vielen spiritualistischen Unfug der Folgezeit verschuldet hat, als er die Aufmersamkeit von der genauen Bestimmung dessen, was wohl der jedesmalige Sinn des existenzialen Gebrauches sei und was er verständiger Weise allein sein könne, völlig ablenkte.“ Wenn wir das, was Laas in diesen Worten sagt, richtig überlegen, so werden wir sehen, dass er in der That nichts anderes gibt, als eine Nachäffung des von mir nachgewiesenen Entwicklungsganges der Logik aus der Sprache, wobei ich noch einmal wiederhole, dass ich den unangenehmen Beigeschmack, des Wortes Nachäffung, der nicht persönlich, sondern im Sinne der ganzen Missentwicklung, die Laas in seinem Positivismus vertritt, gemeint ist, vermeiden würde, wenn nicht thatsächlich diese ganze Richtung in die Verabsolutirung der physiologischen Aehnlichkeit ausliefe, die der Mensch körperlich mit dem Affen aufweist. Setzen wir statt der „Sprachüsance, der gemäs in gewissen Fällen die logische und die ontologische Urtheilsform coalesciren“, die Höhe, welche der Sprachorganismus in der hellenischen Satzbildung erreicht hat, indem im Satze als der Synthese von Nomen und Verbum, das Gleichgewicht des Geistigen und Stofflichen, (Persönlichen und Sachlichen) als menschliches Bewusstsein zum Ausdruck kommt und dann im Substantivsatze als dem Audrucke für die Form des menschlichen Denkens (als Vorstellungs- oder Begriffsverknüpfung) die deduktive und die induktive Form unterschieden werden, so verstehen wir ja die hisherige Arbeit der Philosophie, welche in Platon bis

als ein Glied in der Natur erfassen kann. Indem Kant als Idealist (Platoniker) die Naturerscheinung eben auch nur als Erscheinung begriff, hinter der er das Ding an sich als Wesen sich reservirte, bewahrte er sich persönlich vor der Consequenz, die jetzt im Positivismus herausgetreten ist. Hindern konnte er diese Consequenz so wenig, wie er sie logisch hätte abweisen können, nachdem es ihm nicht gelungen war, den mit Aristoteles, oder, wenn man diese Genugthuung von mir verlangt, schon von Platon mit der Etablirung seiner Ideenlehre im Denken der Menschheit gethanen Fehltritt zu verbessern; denn das verlange ich von dem, der meine Auffassung beurtheilen will, dass er bis auf das Verständniss des Theätet und die Definition des λόγος zurückgreife. Ob die Entwicklung des Sprachorganismus in der Menschheit, wie die ganze geschichtliche und geistige Entwicklung der Menschheit und weiterhin die Naturgestaltung selbst das Resultat eines vernunftlosen Stoffes sei, oder ob wir als denkende Vernunftwesen im λόγος dem Λόγος die Ehre geben sollen, darüber will ich hier weiter nicht sprechen; kritisch aber ist meine Auffassung die zu Rechte bestehende und nur wer sich aus diesem geschichtlichen Zusammenhange herausversetzt, kann das Denken in seinem Erkenntnisswerthe von seinem Ursprunge unabhängig erklären. So ist es möglich, mit Laas den Materialismus in der Form des Positivismus aus dem Correlativismus zwischen Subjekt und Objekt zu construiren ohne zu bedenken, dass man man mit diesen Begriffen sich lediglich in dem aus der Sprache und dem im Sprachbewusstsein beruhenden logischen Denken bewegt; ist es möglich, dass man dieses logische Verhältniss der Natur unterschiebt und eine Subjekt-Objektivität aus dem beliebigen Wechselverhältniss zweier Stoffe construirt, nicht anders als wie Häckel das Bewusstsein auf die Zellen überträgt. Meint doch Laas, dass man, um dem forcirten Realismus und Subjektivismus den Stachel zu nehmen, nur den Atomen und den aus ihnen componirten Aggregaten ein Attribut hätte beizulegen brauchen, das auch Platon zur Charakteristik des Transscendenten nothwendig schien und das nach ihm Aristoteles so ausgiebig verwerthet hat, nämlich die Möglichkeit der Potenz, der Kraft zu wirken und zu leiden, um nicht allein ohne Schwierigkeit den protagoreischen Relativismus, sondern auch alle zehn relativistischen Modi der späteren Skepsis ebenso zu überwinden, wie es in neuerer Zeit Locke, Mill,

Helmholtz u. a. vermocht haben. (!) Laas meint nämlich durch seinen protagoreischen Correlativismus den auch ihm als einem Manne, dem die Wahrheit nicht gleichgültig ist, widerwärtigen absoluten Relativismus und Subjektivismus, den man bisher in Protagoras gefunden hat, überwunden zu haben; wird sich aber dessen gar nicht bewusst, dass er diesen Correlativismus von Subjekt und Objekt, der in der That den Thatbestand des menschlichen Bewusstseins darstellt, aus dem dies menschliche Bewusstsein im λόγος erfassenden platonischen Denken empfangen hat und dass er mit seinem dem Protagoras (und auch das noch mit Unrecht, wenn ja jenes Zusammentreffen des Thuenden und Leidenden in der Bewegung in Theätet gar nicht protagoreich sondern nur platonisch ist) in den Mund gelegten naturalistischen Correlativismus nur das von Platon für die Philosophie und das denkende menschliche Bewusstsein Gewonnene mit Hülfe der von ihm auch nicht verstandenen aristotelischen Potenz in die materialistische Naturanschauung übersetzt, die gegen Kants Intention aus dessen logischer Aktion hervorgegangen ist. Denn der Correlativismus der Kräfte oder Stoffe, das ist allerdings die Thatsache der Naturerscheinung, wie der Correlativismus von Subjekt und Objekt (Person und Sache, Geist und Natur) die Thatsache des menschlichen Bewusstseins, und weil in der Wahrnehmung das menschliche Bewusstsein mit der Naturerscheinung solidarisch verknüpft ist, desshalb ist es die Aufgabe der philosophischen Erkenntnisslehre von Anfang an gewesen, das Verhältniss der Wahrnehmung zum Bewusstsein festzustellen. Desshalb hat Platon im Theätet zuerst die Frage gestellt, ob Wahrnehmung als solche d. i. als organischer Akt Erkenntniss sei und er hat den ersten grossen Schritt gethan in dem Beweise, dass eine Wahrnehmung als organischer oder mechanischer Bewegungsprozess gedacht, gar nicht wäre und nicht zu Stande kommen könnte. Desshalb kam Kants Erkenntnisstheorie darauf zurück, zu zeigen, wie Empfindung in uns zur Wahrnehmung werden könne. Beide standen dabei in dem Glauben an eine übersinnliche Realität, an die Seele, den Geist, das Bewusstsein als etwas Existirendes; sie dachten in der That platonisch das Uebersinnliche in einem Gegensatz zum Sinnlichen, resp. das Denkende, den Geist, das Selbstbewusste in einem Gegensatze zum Stoffe; sie standen beide in ihrem Denken in dem in der Sprache ausgedrückten Gesetze

der Vernunft und des Gesammtbewusstseins der Menschheit, beide, obgleich mit der in der Geschichte der Logik und des Denkens aufgewiesenen Differenz, dass Platon bis zur Definition des λόγος vordrang und das wissenschaftliche Denken auf logischen Boden versetzte, Kant die höchste Energie des individuellen Denkens auf diesem Boden provozirte, welche dann den ausserordentlich fortgeschrittenen Stand der erfahrungsmässigen Erkenntniss und vor allen der Naturerkenntniss bewirkte. Der Versuch, den Positivismus, welcher nichts anderes als diesen Thatbestand des Erfahrungsmässigen als real und zu Rechte bestehend anerkennt, auf den dem Protagoras als Gegner Platons mit Unrecht in den Mund gelegten Correlativismus zwischen Subjekt und Objekt zu begründen, ist lediglich ein gedankenloses oder, wenn es das nicht sein soll, sophistisches Gebahren, welches den Denkprozess in der Menschheit hinter den schon im Theätet Platons überwundenen Standpunkt zurückwirft. Die menschliche Wahrnehmung als Erkenntniss nimmt Laas in vollständiger philosophischer Unschuld und Naivität ohne weiteres und selbstverständlich an; die Frage, ob Wahrnehmung blos sinnlich als organischer oder mechanischer Bewegungsprozess Erkenntniss sein könne, die den platonischen Theätet hervorgerufen hat, und der Versuch Kants zu zeigen, wie Empfindung in uns zur Wahrnehmung werden könne, tangirt ihn gar nicht; das ist seine philosophische Unschuld: und wenn er einmal in seiner Reflexion soweit käme, sich darüber Rechenschaft zu geben, mit welchem Rechte er dem Protagoras den Correlativismus zwischen Subjekt und Objekt zuschreibt, so würde er die in seinem Positivismus liegende Sophistik vollends enthüllen müssen, falls er sich nicht eines besseren besinnt. Vollends, sage ich, denn deutlich genug für denjenigen, der scharf denkt, ist derselbe schon in der oben angeführten exaktesten Definition des Correlativismus ausgesprochen, wonach zwar jedes Objekt das Objekt eines Subjekts, aber doch nicht jedes Subjekt das Subjekt eines Objekts, sondern nur das Percipiens eines Objekts sein soll. Wenn Laas ohne Sophist werden zu wollen, über diese seine Definition nachdenkt, so wird er aus seinem materialistischen Positivmus herauskommen können. Jetzt bewegt er sich in den Resultaten der geschärften und gesteigerten Wahrnehmung, ohne sich die erste Frage, ob und wie Wahrnehmung Erkenntniss sei, nur einmal gestellt, also ohne über die Natur

und das Wesen des Denkens nachgedacht zu haben, was allerdings für einen Philosophen und Professor der Philosophie ein arges Ding ist, aber doch einigermaassen uns trösten kann über das Uebermass des Unglaubens, welches uns hier — in thesi — entgegentritt.

Ob es nun Laas gelungen ist, die Norm der Wahrheit innerhalb der Sinnlichkeit selbst aufzurichten und nachzuweisen, wird man hiernach beurtheilen können. Gewiss, wenn Wahrnehmung als organischer oder mechanischer Naturprozess gedacht, Erkenntniss, wenn Denken nichts anderes als Wahrnehmen und aus der Wahrnehmung abgeblichter Vorstellungsprozess, wenn Bewusstsein, Vernunft und Denken Efflorescenz des Stoffes, wenn der Mensch nur ein entwickeltes Thier ist; dann bleibt die Wahrheit innerhalb der Sinnlichkeit und wir wissen ja allein aus dem Bereiche der Naturwissenschaft, dass dies Gebiet ein ungeheuer grosses ist, abgesehen von den sogenannten praktischen Verhältnissen des Lebens. Ein Naturforscher kann sich eines guten Stückes Wahrheit rühmen; wenn er aber als Philosoph das menschliche Bewusstsein, indem er gedankenlos und entweder unkritisch oder sophistisch den im λόγος gegebenen Thatbestand desselben im Correlativismus von Subjekt und Objekt auf den Correlativismus von Stoffen oder Kräften in der Natur reduzirt, um seinen übersinnlichen Gehalt und Bestand bringt, so gleicht er einer als mit dem Vermögen zu Denken begabten fingirten Raupe, welche sich mit ihrem Gespinnste verwechselt. Wir wollen aber, als ächte Positivisten, denke ich, nicht denkende Thiere fingiren, sondern menschlich denken. —

Dass ich nun noch genauer auf die Art und Weise eingehen sollte, wie Laas seinen Positivismus aus dem platonischen Theätet zu begründen versucht, wird keiner von mir verlangen, der die Schrift von Laas eingesehen hat. Von irgend welchem auch nur Versuche eines Eindringens in ein den Zusammenhang erfassendes Verständniss des Theätet ist bei Laas nicht die Rede. Auf Grundlage der geltenden Erklärungen, welche die fertige Ideenlehre in den Theätet übertragen und mit Subjekt und Objekt und der ganzen später gestalteten Terminologie in der Erklärung desselben agiren, spricht er einiges über den ersten Haupttheil, den zweiten nur ganz flüchtig, den dritten kaum oder gar nicht berührend und was den ersten Haupttheil angeht, so merkt er

gar nicht einmal, dass es sich für Platon darum handelt, nachzuweisen, dass auch Wahrnehmung als ein mechanischer Bewegungs- also ein bloser Naturprozess gar nicht einmal zu Stande kommen könne. Und so bildet er sich ein, vom Standpunkte unserer fortgeschrittenen Naturerkenntniss aus, den er ganz unkritisch und ungehörig mit der protagoreischen Weisheit vermengt, den Beweis zu liefern, dass die von Platon in der Menschheit, wie er meint, begründete und von Kant neu belebte „romantische Richtung des Idealismus mit ihrem mathematisch-scholastisch-systematisirenden Drange zum Absoluten oder Unbedingten, mit ihrer rationalistisch-apriorischen Vernunftlehre, mit ihrer über die Passivität der Wahrnehmung (die aber Laas gar nicht untersucht hat) hinausgehenden intellektuellen Freiheit, mit ihrem Glauben an ein Transscendentales," philosophisch und erkenntnisstheoretisch dem Positivismus weichen und das Feld räumen müsse. Dass ich mich hier auf den naturwissenschaftlichen Standpunkt nicht einlassen will, habe ich vorhin erklärt; aber auch auf die eben angedeuteten Ausführungen habe ich keine Veranlassung und auch keine Möglichkeit, erfolgreich mich einzulassen, bis Laas bewiesen hat, dass es ihm ernst damit sei, über eine Schrift, wie der platonische Theätet ist, nicht blos sophistisch zu räsoniren, sondern sie gründlich zu studiren und zu verstehen. Es wäre ja nicht unmöglich, dass er sich dann eines Bessern besönne. Um der Curiosität wegen das eine oder andere von Einzelheiten zu nennen, führe ich an, dass der die φερομένη οὐσία, über die man S. 69—70 nachsehen wolle, wiederholt und wie es scheint mit Vorliebe, durch: Das schwebende Sein" übersetzt und dass ihm die Zweideutigkeit der platonischen Terminologie in Gebrauch des ἐστί gewaltigen Aerger verursacht, was freilich kein Wunder ist, wenn man im Satzbau der hellenischen Sprache eben nur eine Sprachüsance sieht und dem Platon die verhängnissvolle Voraussetzung beilegt, dass die (ontologischen) Begriffe aus den Bezeichnungsweisen der Nationalsprache einfach aufgegriffen werden könnten. (S. 100) — Was solcher bodenlosen Leichtfertigkeit gegenüber eine gründliche Untersuchung über platonische Schriften erfordert, möge Laas aus der soeben erschienenen Schrift von Uphues: Die Definition des Satzes nach den platonischen Dialogen Kratylus, Theätet, Sophistes, (Landsberg a. w. Schönrock 1882) ersehen, die ich mit der Bemerkung hier noch anführe, dass,

soviel ich aus der ersten flüchtigen Durchsicht entnehme, doch meine Erklärung des Theätet, auch in den Punkten, wo Uphues nicht mit mir übereinstimmt, durch dieselbe nicht überholt und überflüssig gemacht sein dürfte.

XII. Schluss.

Wenn die Schrift von Laas in irgend einem Winkel Deutschlands, wie hundert andere, die denselben Standpunkt vertreten, erschienen wäre, so sollte es mir leid thun, ein Wort darüber verloren zu haben. Da sie aber neben der in demselben Geiste gehaltvoller aber nur mit negativem Resultate geschriebenen Analysis der Wirklichkeit von Liebmann an der deutschen Reichsuniversität die positive Seite unserer zukünftigen Philosophie zu inauguriren scheint, so meine ich doch mir ein Verdienst um Deutschland und die deutsche Wissenschaft zu erwerben, wenn ich in wohlbegründeter wissenschaftlicher Weise den Beweis antrete, dass dieser Positivismus nichts anders ist, als der Nihilismus des Denkens, der als das Resultat unserer fortgeschrittenen Naturwissenschaft ohne Gott doch wohl selbst als die verborgene Quelle jenes politischen Nihilismus in Anspruch genommen werden muss, der sich als eine so unheimliche Macht ins Leben der menschlichen Gesellschaft eindrängt, nachdem man die Geheimnisse des Glaubens meint abgethan und überwunden zu haben. Was mich zunächst bei Laas interessirte, war die Prätension desselben mit seinem Positivismus auf Platon und den Theätet zurückzugehen, ohne von der Bedeutung der Sprache und speziell der Durchbildung der hellenischen Sprache auch nur die leiseste Ahnung zu verrathen. Um die darin für die Zukunft der deutschen Wissenschaft, die sich so auf der klassischen Grundlage nicht wird halten können, eröffnete Aussicht zu vervollständigen, kann ich hier noch den Vertreter dieser modernsten Richtung an der Heidelberger Universität, den Prof. Caspari nennen, der freilich die Bedeutung der Sprache fürs Denken und also für die Philosophie vollauf anerkennt, aber seine philosophische Forscherenergie nicht auf die wirkliche Menschen- sondern auf die fingirte Thiersprache richtet und statt an Platon und die Classiker die Universitätsjünger an das Studium des jüngst von den west-

afrikanischen Inseln zu uns herüber gebrachten grauen Papageien (Prittacus erithacus) verweist. Siehe der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze von Dr. Otto Caspari Professor an der Universität zu Heidelberg. S. 370—406 Problem der Sprache, wo der Herr Professor seine Beobachtungen an dem Wunderthiere unter andern in folgenden Worten ausspricht: Wie aber erstaunte ich, als ich eines Tages bemerkte, dass der Vogel, nachdem er seinen eigenen Namen Jakob längst gelernt hatte, meinen Vornamen, der ihm nicht durch künstliches Vorsprechen und Einüben gelehrt worden war, wiedergab, und zwar genau in der Tonfärbung der Stimme meiner Frau. (Wie wunderbar!) Da ihm der Name Jakob von verschiedenen Personen und in der verschiedensten Weise, bald drohend, bald rufend, bald kläglich, bald aufmunternd, bald in hoher, bald in tiefer Stimmfärbung zugerufen wurde, suchte er deutlich alle diese eigenthümlichen Färbungen des Drohens, des Klagens, des Lockens u. s. w. auseinander zu halten. Das Resultat meiner Beobachtungen war die Einsicht, dass die Lautnachahmung mit der Zutraulichkeit, Gewöhnung, Gelehrigkeit und Geisteszunahme des Vogels gleichen Schritt hielt, u. s. w. ita!) Vielleicht wird selbst meinen heutigen infallibilistischen Gegnern bei solcher Wendung der Philosophie auf den deutschen Universitäten eine späte Ahnung davon aufgehen, dass es doch kein unrichtiger Griff war, als ich im Jahre 1854 in Natur und Offenbarung meinen Kampf gegen den modernen physiologischen Materialismus mit einer gründlichen Polemik gegen die Thierseele eröffnete. — Um aber den Zusammenhang dieser Wendung der deutschen Philosophie zum Positivismus, der in Wirklichkeit nichts anderes ist als Nihilismus des Denkens, als die Rache, die das nichtverstandene Nichts an den Philosophen, die doch das Denken vertreten sollen, übt, mit der von Windelband eruirten Pointe der kantischen Erkenntnisslehre nicht aus dem Auge zu verlieren, wonach das Denken in seinem Erkenntnisswerthe von seinem Ursprunge unabhängig gestellt wird, so bemerke ich, dass ich nicht übersehe, dass dies von Windelband nicht in dem Sinne gemeint war, wie ich es jetzt geltend mache. Windelband hat dabei den moralischen Sinn auf psychologischer Grundlage im Auge und was er sagen will ist dieses, dass Kant die Erkenntnisstheorie weder als eine erklärende noch beschreibende

Psychologie, sondern als eine kritische, den Werth prüfende, also im tiefsten Grunde sittliche Wissenschaft constituiren wollte. Windelbands Schwäche liegt in dem inneren Widerspruche mit sich selbst, wonach er bei dieser Desavouirung der psychologischen Grundlage als individuelle doch wieder, um Kant zu verstehen, auf die überindividuelle Intelligenz in der Menschheit zurückgreifen muss, ohne dass er nun selbst zur Realisirung dieser überindividuellen Intelligenz in der Menschheit im Sprachbewusstsein gelangt. Wenn nun bei den Positivisten, an die Stelle derselben der für sie blos gegebene aber nicht verstandene Naturorganismus und die Thiersprache tritt, so ist dieser psychologische Anstoss in ihrer Weise psycho-physiologisch beseitigt; das sittliche Bewusstsein aber wollen diese Positivisten als Menschen und Glieder der menschlichen Gesellschaft sich natürlich nicht rauben lassen. Dazu bemerke ich, dass die Philosophie tief unter ihren Beruf und ihre Stellung herabgesunken ist, wenn sie blos das sittliche Bewusstsein nicht verloren haben will. Das verlangt man von einem jeden Menschen und der schliesst sich selbst von der menschlichen Gesellschaft aus, der diese Linie des sittlichen Bewusstseins nicht einhält. Ob die Philosophie als Wissenschaft und als Grundlage der Universitätswissenschaft ihren Beruf und ihre Stellung behauptet, das hängt von dem Grade ab, in welchem sie das sittliche Bewusstsein in der Menschheit denkend und erkenntnisstheoretisch zu begründen und aufrecht zu halten vermocht hat, was, wie wir sehen, Kant bisher nicht vermocht hat. — Wenn ich nun von diesem Gesichtspunkte aus, meine Erklärung des platonischen Theätet in einen offenen Angriff gegen den als Grundlage der Philosophie auf der deutschen Universität sich einführenden Positivismus auslaufen lasse, so muss ich freilich fürchten, dass man in ähnlicher Weise wie bei dem in der Häckelogonie erhobenen akademischen Proteste, da man ihn doch nicht ganz todt schweigen konnte, meine Polemik als eine Provokation auf polizeiliche Ueberwachung der Universitätswissenschaft zu verdächtigen suchen wird. Ich würde aber einer so unwürdigen Verdächtigung nicht einmal Erwähnung gethan haben, wenn nicht umgekehrt nun schon der thatsächliche Beweis vorläge, dass diese neue Philosophie der deutschen Universitäten das offene Bündniss mit jener schmachvollsten Geistesknechtung nicht verschmäht, welche in

der Alterirung der katholischen Lehre im Vatikanum aufgerichtet ist. Ich meine die zu Berlin jüngst als ein gemeinsames Werk der Positivisten und der Infallibilisten gegründete deutsche Literaturzeitung von Max Röderer. Verwundern kann man sich freilich über eine solche Cooperation nicht, weil im tiefsten Grunde Positivisten und Infallibilisten dasselbe Princip der Leugnung des Fortschrittes im denkenden Bewusstsein der Menschheit vertreten, wenn auch die einen scheinbar im Namen der Wissenschaft und des Unglaubens, die andern scheinbar im Namen der Auktorität und des Glaubens. — Dem stelle ich entgegen, dass in Platon (im platonischen Theätet) und dann in Kartesius und in Kant eine Initiative zur Reform des Denkens gemacht ist, wie in Luther vom Gewissen aus eine Initiative zur Reform der Kirche; eine Initiative, welche in dem einen und dem anderen Falle nicht zu dem ins Auge gefassten Ziele geführt hat, welche aber, weil im tiefsten sittlichen Bewusstsein der Menschheit und desshalb in der diesem entgegenkommenden ewigen Glaubenswahrheit begründet, schrittweise die Menschheit weiter gebracht hat. Der Gedanke einer inneren Erneuerung der Kritik der reinen Vernunft zur Durchführung ihrer ursprünglichen Intention scheint mir kein verächtlicher Beitrag zur hundertjährigen Gedächnissfeier ihres Erscheinens zu sein.

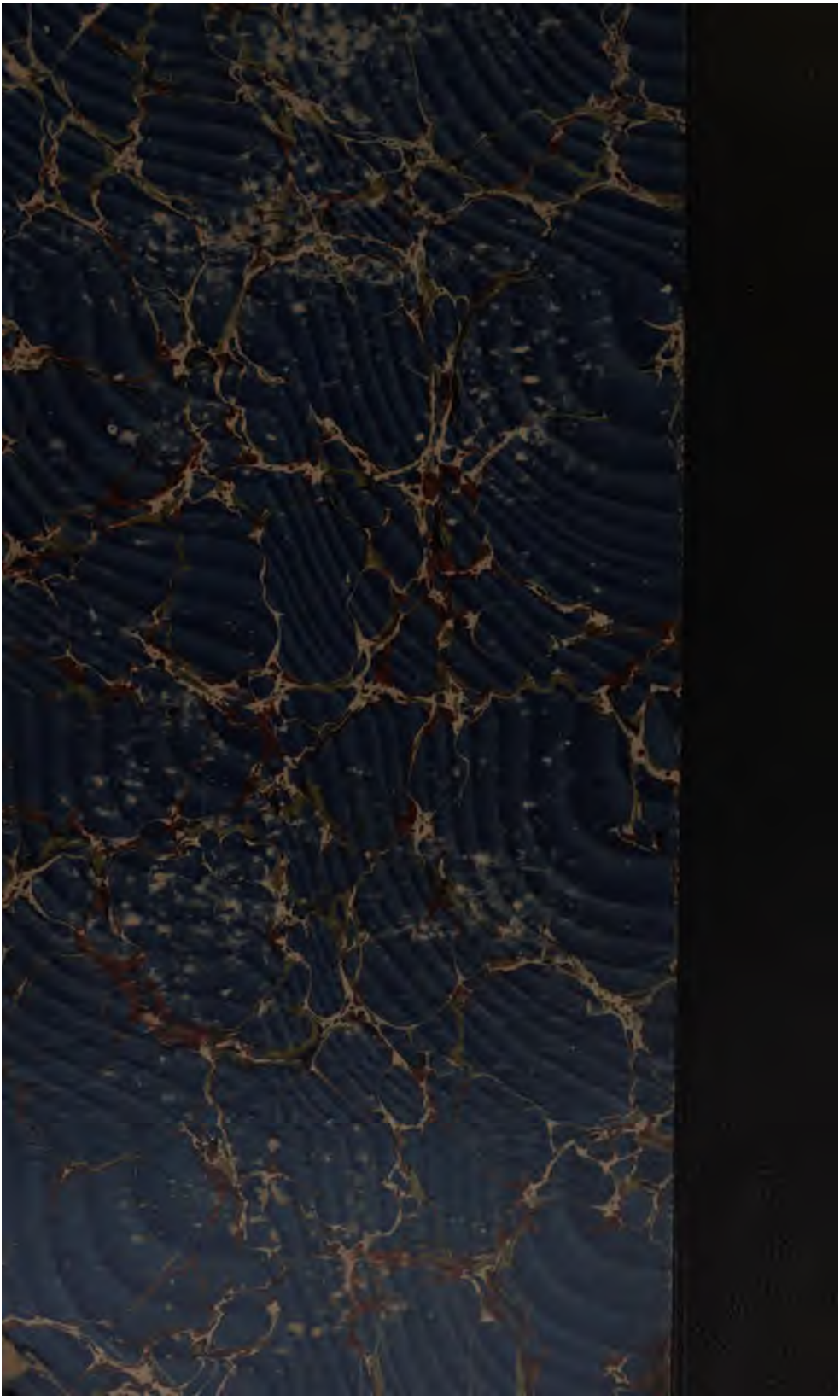
Verbesserung. S. 176 ist der aus der Korrektur unrein hervorgegangene Satz l. 8 zu lesen, wie folgt: Kartesius beginnt seine Initiative mit dem lebhaften Ausspruche der Bedeutung des Selbstbewusstseins für den Philosophen in seinem cogito ergo sum. S. 184 l. 23 einem statt ein.

Platons Theätet

mit spezieller Beziehung auf den Kommentar von Dr. H. SCHMIDT in Fleckeisens Jahrbüchern für classische Philologie — neunter und zwölfter Supplementband — so wie auf Kartesius Meditationen und Kants Kritik der reinen Vernunft als Grundlage einer richtigen Erkenntnislehre

bearbeitet von

Dr. Friedr. Michelis

Professor.

Freiburg i. B. 1881